Sua Santidade o Papa João Paulo II ao terminar, no Vaticano, a estimulante audiência particular, concedida em 1987, ao Prof. Dr. Pe. Stanislavs Ladusãns S.I. Pontifício Acadêmico de Filosofia, ideador e coordenador da obra "A análise social filosófico-cristã."

Stanislavs
Ladusãns

IDEALIZADOR E COORDENADOR DA COLEÇÃO

A ANÁLISE SOCIAL FILOSÓFICO-CRISTÃ

2.º VOLUME DA SÉRIE
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DA ATUALIDADE

Presença

Stanislavs
A ANÁLISE SOCIAL FILOSÓFICO-CRISTÃ

Stanislavs Ladusãns

IDEALIZADOR E COORDENADOR DA COLEÇÃO

A ANÁLISE SOCIAL FILOSÓFICO-CRISTÃ

2.º VOLUME DA SÉRIE
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DA ATUALIDADE

PRESENÇA
RIO DE JANEIRO – RJ
1988

COMPOSIÇÃO E ARTE
TITO E SANDRA

ISBN – 85.252.0032-8
Foi feito depósito Legal

PRESENÇA EDIÇÕES
Rua do Catete, 204 – gr. 302 – Telefone: 225-1947
22.220 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

IMPRESSO NO BRASIL
PRINTED IN BRAZIL

SUMÁRIO

I PARTE – CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

1 – Apresentação . . . Coordenador 13
2 – Telegrama do Vaticano 17
3 – Mensagem do Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro 19
4 – Mensagem do Superior Geral da Companhia de Jesus 23
5 – Mensagem do Provincial dos Jesuitas do Brasil Centro-Leste .. 25
6 – Doutrina Social da Igreja . . . Coordenar 29

II PARTE – A ATUAL SITUAÇÃO SOCIAL E A PROBLEMÁTICA EMERGENTE

1 – LA CUESTION SOCIAL HOY EN LAS TRES AMERICAS. . . Dr. Carmelo E. Palumbo Pontifícia Universidade Católica Argentina 47
2 – EL ANALISIS DE LA SITUACION SOCIAL EN EL MUNDO ACTUAL . . . Dr. Carmelo E. Palumbo, Argentina. 65
3 – EL HOMBRE EN EL SENO DEL COMUNISMO . . . Dr. Gregório Rodriguez de Yurre, Professor de Filosofia Social na Faculdade de Teologia de Vitória, Espanha. 81
4 – A ANÁLISE CIENTÍFICA DA ANÁLISE SOCIAL MARXISTA . . . Dr. Francisco Videira Pires, Portugal 139

III PARTE – A ANÁLISE SOCIAL NA PERSPECTIVA FILOSÓFICO-CRISTÃ

1 – EL MENSAJE SOCIAL DE LOS PAPAS . . . Prof. Dr. Hernán Zomosa Hurtado, Universidade Católica de Valparaíso, Chile 159
2 – VISÃO CRISTÃ DO DESENVOLVIMENTO . . . Uma parte da carta encíclica de Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos "Populorum Progressio", em comemoração de seu 20º aniversário (1967-1987). 173

3 - O CONFLITO ENTRE TRABALHO E CAPITAL NA FASE ATUAL DA HISTÓRIA. . . Uma parte da carta encíclica de João Paulo II sobre o trabalho humano no 90º aniversário da "Rerum Novarum". 177
4 - ANALISIS FILOSOFICO-CRISTIANO DEL PROBLEMA SOCIAL . . . Prof. Dr. Agustín Basave Fernandez del Valle, Universidade Regiomontana, Monterrey, N.L., México. 187
5 - A LEI NATURAL COMO FUNDAMENTO DA ANÁLISE SOCIAL FILOSÓFICO-CRISTÃ . . . Prof. José Pedro Galvão de Sousa, Universidade Estadual Paulista, Brasil. 203
6 - LA PERSONA HUMANA Y LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA . . . Dr. Mons. Octavio N. Derisi, Reitor Honorário da Pontifícia Universidade Argentina, Buenos Aires, Argentina 211
7 - LA FAMÍLIA A LA LUZ DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA . . . Dr. Alberto Caturelli, Universidade Nacional de Córdoba, Argentina 223
8 - LOS GRUPOS SOCIALES INFRAPOLITICOS EN LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA Y EN LAS IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS . . . Dr. Carlos I. Massini, Universidade de Mendoza, Argentina. 241
9 - LA SOCIEDAD NACIONAL Y LA SOCIEDAD INTERNACIONAL PARA EL ANALISIS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA . . . Dr. Pedro Enrique Baquero Lazcano, Universidade Nacional de Córdoba, Argentina. 257
10 - LIBERTÀ E LIBERAZIONE . . . Dr. J. de Finance S.I., Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. 271
11 - VOCAZIONE DELL'UOMO E DRAMMA DELLA LIBERTÀ . . . Dr. Battista Modin, Pontifícia Universidade Urbaniana, Roma. 279
12 - CRISTIANISMO, MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION . . . Dr. Mons. Octavio N. Derisi, Buenos Aires, Argentina. 287
13 - LE ANALISI SOCIALI DELLE "TEOLOGIE DELLA LIBERAZIONE" NELLE PROSPETTIVE DELLA FILOSOFIA CRISTIANA . . . Dr. Battista Mondin, Roma. 301
14 - LOS "DERECHOS HUMANOS" DESDE LA PERSPECTIVA MARXISTA: CONSIDERACIONES CRITICAS . . . Dr. Carlos I. Massini, Mendoza, Argentina 313
15 - EQÜIDADE: VIA DE RENOVAÇÃO DA ORDEM JURÍDICA . . . Carlos Aurélio M. Souza, ACIF, São Paulo, S.P., Brasil. 327

16 - O SERVIÇO DA FÉ CRISTÃ VIVIDA ... Dr. Francisco Ivern Simó S.I., Diretor do "Centro João 23" e de Ibrades, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. 339
17 - A UNIVERSIDADE CATÓLICA E A ANÁLISE SOCIAL ... Dr. Laércio Dias de Moura S.I., Reitor da PUC/RJ..... 349
18 - A RELEVÂNCIA DA "GNOME" TOMISTA PARA UMA ANÁLISE CONTEMPORÂNEA DO PROCESSO SÓCIO-CULTURAL
Dr. Mons. Ney Affonso de Sá Earp, Petrópolis, RJ, Brasil... 355

IV PARTE - UMA ILUSTRAÇÃO CONCRETA DA ANÁLISE SOCIAL CRISTÃ

1 - A REALIDADE BRASILEIRA DO PONTO DE VISTA DA FILOSOFIA SOCIAL CRISTÃ ... Dr. José Arthur Rios, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil..... 371
2 - ANALISIS DE LA REALIDAD MEXICANA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO-CRISTIANO ... Estudo em colaboração, apresentado por um grupo de estudantes do Seminário Arquidiocesano de Monterrey e supervisionado pelo Dr. Agustín Basave Fernandez del Valle, Prof. e Reitor Emérito da Universidade Regiomontana, Monterrey, N.L., México 385
3 - L'AFRICA NEL MONDO CONTEMPORANEO - ESPOSIZIONE ED ANALISE DELLA SITUAZIONE SOCIALE CON RIFERIMENTO AL PENSIERO FILOSOFICO CRISTIANO ... Dr. P. Robert Rweyemamu, de Tanzânia, África, Pontifícia Universidade Urbaniana, Roma 401

PRIMEIRA PARTE:

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

I

APRESENTAÇÃO

O Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL) e a Associação Católica Interamericana de Filosofia (ACIF) realizaram, sob o patrocínio da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), de 30 de julho a 5 de agosto de 1985, no Rio de Janeiro, RJ, Brasil, o 16º Colóquio Filosófico Internacional sobre o tema geral: a análise social na perspectiva filosófico-cristã

Este tema, muito atual hoje, foi desenvolvido cientificamente pelos eminentes filósofos e pensadores de 12 nacionalidades em 28 sessões. Os objetivos, que inspiraram as valiosas investigações e os debates havidos nas 17 sessões plenárias e nas 11 sessões especiais, visavam iluminar em profundidade a complexa, difícil e delicada situação social, que está perdurando ainda hoje. Em que consiste a ordem social profunda? Quais são seus fundamentos últimos, seus fins supremos? Quais são as causas das atuais desordens sociais? Quais os meios da renovação social? – eis as perguntas e tarefas importantes, que animaram os participantes.

Desejando responder a estas perguntas e servir desinteressadamente, o Colóquio Internacional esforçou-se caracterizar, na sua pureza genuína, a análise social filosófico-cristã, ressaltou a sua necessidade e urgência, bem como o seu significado genuinamente libertador. Nesta perspectiva o Colóquio perscrutou a doutrina social da Igreja, hoje pouco conhecida e ainda menos praticada, a fim de concorrer, antes de tudo de uma maneira positivo-construtiva e dialogal, para auxiliar a superar a atual crise generalizada, em que se debatem dramaticamente os homens e os povos. A investigação cientffica conjunta contribuiu para entender que "a libertação é antes de tudo e principalmente libertação da escravidão radical do pecado", a qual "exige a libertação de muitas outras escra-

vidões, de ordem cultural, econômica, social e política, que, em última análise, derivam todas do pecado e constituem outros tantos obstáculos que impedem os homens de viver segundo a própria dignidade" (Introdução da "Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação" – "Libertatis Nuntius" – documento da Congregação para a Doutrina da Fé, de 6 de agosto de 1984).

Nesta mesma perspectiva analítico-integrante o Colóquio associou-se também à novena de anos, que, desde 1984, conforme a iniciativa da Igreja, visa preparar para comemorar competentemente, no ano de 1992, o 5º centenário do descobrimento e da evangelização da América Latina (1492-1992). Com isto o Colóquio visou conscientizar que a história eclesiástica de cinco séculos, interpretada hoje por tantos unilateralmente sob o aspecto puramente terreno e temporal, ilustra, com muitos exemplos concretos, a tradição e o valor da doutrina social da Igreja, cuja sistematização orgânica foi iniciada com a carta encíclica "Rerum Novarum" de Leão XIII e desenvolvida em seguida por seus sucessores na Sé Apostólica.

O 16º Colóquio Filosófico Internacional produziu um material científico valioso para ser publicado na forma de atas. Porém, esta publicação não foi efetuada pelo CONPEFIL e pela ACIF, entidades organizadoras do Colóquio, em 1985. A razão disso é que se aguardava a publicação do documento posterior da Congregação para a Doutrina Católica, prometido em 1984 na sua instrução "Libertatis Nuntius", para ser aproveitado devidamente. Este documento importante foi lançado, na forma de uma "Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação" – "Conscientia Libertatis" – dois anos mais tarde, no ano de 1986. Aproveitando deste documento importante e conseguindo novas investigações da parte de pensadores competentes, ampliei, na qualidade de pesquisador, diretor do CONPEFIL e presidente da ACIF, o conjunto, formado pelas contribuições selecionadas do Colóquio Internacional de 1985 completando-o sensivelmente, com outras investigações , dando-lhe uma forma nova, que não é a das atas do Colóquio realizado em 1985, mas simplesmente de uma obra, intitulada: "a análise social filosófico-cristã" e publicando-a assim, em 1987, como 2º volume da série "Investigações Filosóficas da Atualidade" do CONPEFIL e da ACIF, que idealizei em 1976.

O primeiro volume desta série foi publicado com o título "Pensamento Parcial e Total" em 1977, recolhendo as melhores investigações do 5º Colóquio Filosófico Internacional, realizado pelo CONPEFIL e pela ACIF na cidade de São Paulo, Brasil, de 25 de julho a 7 de agosto de 1976, sobre o tema geral: ideologias e filosofia, inserindo naquele volume, como no presente livro, várias investigações produzidas fora do Colóquio realizado,(Um volume de 294 páginas, coordenado pelo Prof. Dr. Stanislavs Ladusãns S.I., publicado pelas Edições Loyola, São Paulo, SP, 1977).

O presente volume, o segundo da série, bem maior do que o anterior, publicado exatamente há 10 anos, continua organicamente a temática e oferece ao pensador brasileiro um subsídio enriquecedor, que leva a reflexão social a abrir-se à Transcedência e a descobrir as conexões ontológicas profundas da totalidade do real, proporcionando assim a possibilidade para integrar os aspectos parciais de considerações. Daí precisamente resulta a unidade da obra, como já o mesmo sumário a manifesta inequivocamente.

Tendo em conta que a doutrina social da Igreja constitui o assunto central do livro, as considerações introdutórias caracterizam, antes de tudo, o que ela é como disciplina e a relaciona, inicialmente, com a filosofia. Articulando organicamente a investigação, a obra ressalta, em seguida, aquela problemática multiforme, que emerge, de uma ou de outra maneira, da atual realidade concreta social. Por isso, o título da segunda parte do livro é este: a atual situação social e a problemática emergente. Esta problemática recebe na terceira parte do livro as soluções, que são oferecidas realisticamente pela análise social na perspectiva filosófico-cristã. A quarta parte do livro ilustra, com três exemplos concretos, a análise filosófico-cristã desenvolvida organicamente.

Eis a unidade da obra! Ela contribui para concentrar a nossa meditação sobre a análise social cristã e sobre a práxis cristã, que eliminam decididamente a análise social marxista e a práxis marxista, bem como o liberalismo capitalista, também materialista.

Faço votos de que o presente lançamento seja um seviço realmente benéfico para a juventude dentro e fora das universidades e faculdades brasileiras, para os seus educadores e para os homens públicos, principalmente os que estão empenhados na elaboração da nova constituição brasileira. Seja útil a obra também para os bispos e para o clero em geral! Desejo ardentemente que a obra beneficie o povo brasileiro todo, em busca da maturidade democrática.

Mais!... A presente obra coletiva, publicada no Brasil, destina-se não só ao Brasil, mas também à América Latina em geral e, ainda, a outros povos. Assim se explica porque as contribuições, redigidas originalmente em espanhol e em italiano, não foram traduzidas para o português. Evitando deste modo as eventuais alterações do autêntico pensamento de seus autores, a obra ganha por efetuar, de uma forma mais universal, uma importante e urgente tarefa: contribuir, como manual científico, para a promoção de um estudo sério e aprofundado da doutrina social da Igreja, do humanismo cristão, bem como da restauração e do aperfeiçoamento da ordem social em todas as suas dimensões.

O espírito humano, empenhado na descoberta das soluções válidas do grande e perene problema da felicidade humana, pessoal e social, precisa de subsídios como o presente. Subsidiando a meditação, a inves-

tigação e o discernimento, esta obra colabora para orientar as mentes no mundo das atuais ideologias, que são verdadeiros labirintos. Ela visa esclarecer a fundo que para sair destes labirintos não basta comparar uma ideologia com a outra, um relativismo com o outro relativismo, mas é necessário relacionar-se em tudo com a mesma realidade, natural e sobrenatural, descobrindo assim a verdade integral, que liberta, como acentua o Salvador Divino: ". . . conhecereis a verdade, e a verdade tornar-vos-á livres" (Jo.,8,32).

Finalmente, a palavra de gratidão! Se hoje temos nas mãos a presente obra, isto se deve à colaboração de muitos. Seria quase impossível enumerar aqui os nomes de todos e suas respectivas contribuições, que convergiram providencialmente para o feliz efeito. Além disso, tentando fazer estas enumerações, correríamos o risco de omitir algum nome respeitável ou alguma benemerência consignável. Por isso, dispensando-me desta obrigação, expresso aqui, na presença de Deus vivo, em nome do CONPEFIL, da ACIF e meu próprio os sentimentos de cordial gratidão e de profundo reconhecimento a todos os que contribuiram de qualquer modo para que esta obra tornasse uma luminosa realidade, bem como aos autores das investigações nela publicadas. Que Deus recompense a todos e por tudo!

Porém, é impossível silenciar aqui o nome de Sua Santidade o Papa João Paulo II, grande Promotor da doutrina social da Igreja, da filosofia cristã e do nosso movimento filosófico-cristão, que foi iniciado em 1970. Por isso, expressamos aqui a Sua Santidade a nossa gratidão comovida, publicando logo em seguida, em sinal de reconhecimento, o seu telegrama valioso.

Estendemos a nossa gratidão a Sua Eminência o Senhor Cardeal-Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro Dom Eugênio de Araújo Sales, bem como aos Superiores da Companhia de Jesus – Muito Reverendo Padre Geral Peter-Hans Kolvenbach S.I. e Superior dos Jesuítas da Província do Brasil Centro-Leste Reverendo Padre João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell S.I., publicando, em sinal de reconhecimento, as respectivas mensagens.

Rio de Janeiro, RJ, CONPEFIL, 7 de setembro de 1987.

Prof. Dr. P. Stanislavs Ladusãns S.I., Coordenador

II

TELEGRAMA DO VATICANO

Os organizadores e participantes do 16º Colóquio Filosófico Internacional receberam, com sentimentos de júbilo e gratidão profunda, ao terminar os trabalhos, a Mensagem de Sua Santidade, o Papa João Paulo II, enviada pelo Seu Secretário de Estado, Cardeal Agostino Casaroli, ao Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Eugênio de Araújo Sales. É o seguinte o teor do telegrama do Vaticano:

> "Por ocasião XVI Colóquio Filosófico Internacional sobre atualíssimo tema "Análise social na perspectiva filosófico-cristã", promovido por CONPEFIL sob dinâmica direção do padre Ladusãns e patrocinado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Sumo Pontífice, com votos que trabalhos sirvam para promover séria investigação e reflexão filosófica, deseja que exprima seu apreço pelos esforços e caminho percorrido por ACIF e CONPEFIL (organizadores do seminário) e estímulo para prosseguirem de harmonia com as diretrizes do magistério da Igreja visando servir humanismo integral de modo construtivo e com abertura ao diálogo da Salvação.
>
> Como penhor graças divinas Santo Padre envia aos organizadores e participantes Colóquio implorada bênção apostólica.
>
> Cardeal Casaroli".

III

MENSAGEM DE SUA EMINÊNCIA DOM EUGÊNIO DE ARAÚJO SALES, CARDEAL-ARCEBISPO DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO, NA SESSÃO SOLENE DE ABERTURA DO COLÓQUIO, NO DIA 30 DE JULHO DE 1985.

Meus caros irmãos no Episcopado
Excelentíssimas Autoridades
Minhas Senhoras e meus Senhores

Como Pastor desta Arquidiocese do Rio de Janeiro, apresento as boas vindas aos participantes do XVI Colóquio Filosófico Internacional.

Manifesto minha profunda alegria e uma grande esperança. Alegria de tê-los aqui e esperança de que, através deste Colóquio, possa surgir uma luz mais forte que nos ajude na solução dos problemas que nos afligem neste momento, de maneira particular, na América Latina.

Nós vivemos hoje, como é do conhecimento de todos, sob uma espécie de signo da confusão, sob uma marca da divisão, a busca do imediato acima do transcendental. Tal atitude caracteriza tanto a sociedade civil como a religiosa. A Igreja, inserida no mundo, sofre também dos mesmos males de nossa época.

Eu creio que se faz necessário um senso crítico: é a Filosofia que pode nos dar esse instrumento indispensável para descobrirmos realmente o caminho certo, seguro, direto. Daí a importância da Filosofia na aquisição de um senso crítico. Daí a importância também deste Colóquio, à luz da realidade latino-americana. O tema central – "A Análise Social na Perspectiva Filosófico-Cristã" – assume, pois, importância ímpar, no atual clima de confusão, dentro da realidade deste nosso Continente.

Realmente, julgo indispensável a ajuda que a Filosofia nos pode dar. Primeiro, devemos guardar certa distância dos problemas para podermos

julgá-lo. Nós vivemos profundamente imersos em problemas. A Filosofia nos deve colocar numa posição mais alta, para que possa ser examinado com exatidão e serenidade este nosso ambiente. Eis uma análise social, em perspectiva filosófico-cristã.

Um aspecto fundamental, além disso, é o amor à Verdade. Não se trata de amor a verdades pretensamente criadas pelo homem, mas a profunda adesão à Verdade que subsiste. Como lembra o Cardeal Ratzinger em seu recente livro "A Fé em crise?" (Rapporto sulla Fede), a Verdade não é fruto de uma eleição, decidida por maioria ou pelo consenso. Ela não se cria pelo critério numérico, não é obtida por votações ou concessões. O que legitimamente se exerce na sociedade civil, isto é, o exercício de uma democracia, não pode – sem mais – ser transportado para o nível da busca da Verdade. Esta deve ser perscrutada, descoberta por atento processo de discernimento, que envolve a totalidade do homem e que, uma vez atingida e percebida, se impõe à adesão profunda do indivíduo e da coletividade que este compõe com os seus semelhantes. A Verdade situa-se, portanto, em um nível transcendente e, por assim dizer, ontológico. Como tal, deve ser critério da ação e do consenso, jamais subordinada a estes.

É necessário, pois, reafirmar os grandes critérios a serem preservados e sem os quais faltará o chão indispensável ao caminhar seguro. Grandes critérios que não podem ficar à mercê dos ventos da opinião. Critério é algo de fundamental, que não pode ser removido: a modificação de uma marca que delimita a propriedade seria um roubo.

Nós temos critérios fundamentais, básicos, dentro do Evangelho. Eles devem orientar nossa reflexão, se a queremos cristã. Por serem fundamentados no Evangelho, eles são transcendentais e perenes.

É importante, finalmente, uma referência à disciplina intelectual. Aqui entraria o aspecto da obediência à Verdade. Ela se impõe a todos, alunos e professores. Sem esse amor à Verdade, sem uma disciplina de obediência à mesma Verdade, jamais conseguiremos vencer a confusão, que é, de certa forma, fruto da indisciplina. Desejo apenas aflorar o assunto, provocando os debates posteriores.

A importância da transcedência mostra o valor da Filosofia para encontrar caminhos na confusão que vivemos. O filósofo é o formador privilegiado do homem, exatamente pelas suas características. Nas Universidades, o estudo aprofundado da Filosofia possibilita abranger, com realismo, as demais disciplinas.

A própria Doutrina Social da Igreja, bastante desvalorizada pela crise de anos atrás mas que agora toma novo vulto, pela atual fase da vida da Igreja e pelo apoio dado por João Paulo II, necessita desse trabalho filosófico, para que possa se expandir e também penetrar, convencer, tornar-se inspiradora de ação.

São esses os pontos que, com muita simplicidade, lembro aqui, não querendo exercer uma missão de "mestre". Desejo ser aluno, para aprender tudo o que aqui for estudado em favor da Verdade, para uma mais autêntica análise social de nossos problemas na América Latina.

Como Pastor desta Arquidiocese, espero que nesse XVI Colóquio possa encontrar uma valiosa ajuda para melhor dirigir esta porção do rebanho de Cristo. Agradeço profundamente a valiosa contribuição que presta o Padre Ladusãns, alma deste encontro, não só a esta Arquidiocese, mas também ao Brasil e a toda a América Latina."

IV

A PARTE CENTRAL DA MENSAGEM DE PETER-HANS KOLVENBACH S.I., SUPERIOR GERAL DA COMPANHIA DE JESUS, 19.-VI.-1985,

. . . "Considero de grande importância e alto interesse o objetivo do Colóquio, de aprofundar a Doutrina Social Cristã na sua inter-relação básica com uma análise filosófico-cristã do homem e da sociedade. Nas atuais circunstâncias é um tema que deveria empenhar todo pensador cristão no seu serviço de defender a dignidade humana, esclarecer-lhe todos os aspectos, e infundir nos projetos sociais valores que levem a uma organização mais fraterna, mais humana e humanizadora da sociedade, que dê esperança às futuras gerações.

Estou seguro de que nas últimas encíclicas de Sua Santidade o Papa João Paulo II encontrarão os Srs. ampla inspiração e clareza de critérios.". . .

V

MENSAGEM DE ENCERRAMENTO DO COLÓQUIO DO R.P. JOÃO AUGUSTO ANCHIETA AMAZONAS MAC DOWELL S.I., PROVINCIAL DOS JESUÍTAS DO BRASIL CENTRO-LESTE, 5.-VIII.-1985

"Que mensagem final pode trazer aos participantes deste 16º Colóquio Filosófico Internacional quem nem sequer acompanhou os seus trabalhos?

Será como Provincial da Companhia de Jesus nesta região, ordem religiosa à qual está ligado institucionalmente o CONPEFIL, promotor deste Congresso, ou como alguém que consagrou uma fase anterior de sua vida à investigação e ao ensino da Filosofia ou ainda pela conjugação de ambos os fatores que recebi o honroso convite de dirigir-lhes a palavra nesta sessão de encerramento?

Ora, justamente, por dever deste ofício de Provincial, não só não pude comparecer aos debates que aqui se realizaram nos últimos dias, mas também mantenho-me afastado de qualquer atividade filosófica sistemática.

É verdade que a minha comunicação, como mensagem, procede de certo modo de fora, mas enquanto final, ela deverá ir ao encontro daquilo que foi gerado no processo de discussão deste Colóquio e conectar-se com ele.

Se se tratasse de encerrar os trabalhos de uma Assembléia que tivesse produzido um documento de caráter jurídico, ou programático, poderia recorrer ao expediente usado adequadamente em tal circunstância por um alto dignatário eclesiástico, contentando-me com uma única palavra: Cumpra-se.

Mas os resultados de um Colóquio filosófico não se prestam sem mais a este tratamento, subordinados a um mero imperativo de execu-

ção. Pela natureza tanto do Colóquio como do próprio filosofar nos engajamos numa busca do sentido total, sempre realimentada pelas reações dos interlocutores à inadequação dos consensos progressivamente alcançados com a complexidade da realidade que se pretende interpretar. Por mais que se queira agir, resta sempre muito que pensar. Antes, a práxis e a teoria não se relacionam neste caso, como duas etapas sucessivas, em alternância mais ou menos freqüente. Elas se entrelaçam profundamente, constituindo duas dimensões inseparáveis de um único processo no qual a experiência se torna translúcida ao revelar o seu sentido e a lucidez do sentido orienta a própria experiência.

Esta conexão é tanto mais íntima quanto mais, como acontece aqui, nos movemos no terreno de uma Ética Social, inspiradora do agir da pessoa em relação aos outros homens, individual e coletivamente.

Trata-se, portanto, de começar a agir, no sentido das propostas que surgiram da convergência de pontos de vista complementares, e, ao mesmo tempo, de continuar a pensar, abrindo-se aos ensinamentos resultantes do entrechoque de nossa ação com as múltiplas arestas da realidade cambiante e de nossas idéias com outras interpretações da dinâmica da sociedade.

Assim o nosso Colóquio não se encerra. Ele se amplia num diálogo sem fronteiras, marcado pela esperança de que a verdade que liberta, é capaz de reunir mais e mais todos aqueles que a procuram com sinceridade e perseverança.

O tema do Colóquio "A Análise Social na perspectiva filosófico-cristã" remete, porém, a uma dupla tarefa interligada na responsabilidade do pensador cristão.

Análise Social e perspectiva filosófico-cristã situam-se em planos distintos, ainda que mutuamente relacionados. A perspectiva filosófico-cristã corresponde ao campo da significação, constituído por uma constelação de valores, que merecem adesão absoluta como alvo final e global da ação humana. A análise social, por sua vez, pertence ao terreno da eficácia e das mediações.

Se numa perspectiva filosófico-cristã a nossa meta, no nível histórico-social, é a constituição de uma sociedade justa, livre, fraterna, onde todas as pessoas encontrem condições de desenvolver-se plenamente, segundo o plano divino, a realização deste ideal pressupõe a determinação concreta de inúmeros ingredientes, de ordem econômica, política, cultural etc., do corpo social. Ora, cabe justamente à análise social desvendar os elementos e os dinamismos do processo social e estabelecer modelos operativos que permitam encarnar, do modo mais fiel possível, os valores éticos na contextura de uma sociedade real.

Seja enquanto descoberta da legislação intrínseca da realidade social, seja enquanto invenção de projetos de organização da sociedade, a

análise social é uma tarefa rigorosamente científica, própria das ciências sociais.

E, como tal, deve ser respeitada na autonomia de seus métodos e de suas instâncias críticas.

Entretanto, na medida em que a análise social constitui uma mediação para a realização de um conjunto de valores éticos numa sociedade concreta, os modelos que ela projeta e as medidas que propõe para implantá-los, devem ser submetidos ao crivo destes mesmos valores, sob pena de incorrer em palmar incoerência.

Assim, a perspectiva filosófico-cristã da sociedade sem a análise científica das estruturas sociais é ineficaz. E a análise social que não se efetua na perspectiva filosófico-cristã torna-se a-ética e desumana.

Incumbe, portanto, aos pensadores cristãos, aos participantes deste Colóquio, a responsabilidade de levar adiante esta dupla tarefa. É necessário repensar sempre de novo os valores que garantem a dignidade da pessoa humana na convivência social, porque toda formulação que não se abastece permanentemente nas fontes da experiência humana fundamental corre o risco de converter-se em fórmula rígida, absolutizada, de cunho ideológico, incapaz, mesmo que se trate de ideologia cristã, de revelar o sentido autêntico da realidade.

Por outro lado, seria ingênuo acreditar que poderemos partir deste Congresso com um modelo acabado de organização das nossas sociedades, já porque cada situação requer uma encarnação diversa dos valores fundamentais. Importa portanto, retomar a análise científica da realidade social à luz do pensamento filosófico-cristão, para proporcionar às pessoas de boa vontade linhas eficazes de ação modeladora de um mundo melhor.

Mantendo-nos abertos para o futuro, no pensamento e na ação, para a experiência e para o diálogo, o nosso Colóquio terá cumprido plenamente a sua missão."

VI

DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Stanislavs Ladusãns
Coordenador
Diretor do Conjunto de Pesquisa Filosófica (CONPEFIL)

Tendo como fonte principal o 5º capítulo da recente instrução da Congregação para a Doutrina da Fé, "Libertatis Conscientia", de 22 de março de 1986, a investigação caracteriza o estatuto epistemológico da doutrina social da Igreja e explicita sistematicamente alguma fundamentação metafísica. Antes de tudo, a investigação chega à conclusão de que esta doutrina, já de quase um século, tem a natureza humanista cristã social e deve ser classificada como moral social cristã. Ela não pode ser reduzida à dimensão sócio-ética, pois tem como princípio supremo o grande mandamento da caridade (Mt., 22, 37-40): é, pois, soteriológica e tem como conseqüência refexão sócio-ética. A comunicação analisa, em seguida, as grandes articulações da doutrina social da Igreja, ressaltando o primado da pessoa humana, em busca de sua perfeição, os princípios de reflexão, os critérios de julgamento e as diretrizes de ação. Tratando dos fundamentos metafísico-cristãos da doutrina social da Igreja, a investigação ressalta, primeiramente, a metafísica da espiritualidade e da imortalidade da alma humana. Em seguida, ela evidencia o valor fundante da metafísica da re-ligação teológica: Deus como Sumo Bem do homem e como Supremo Legislador-Autor do vínculo moral da lei natural. Após discorrer sobre as dimensões "intra-humana", "trans-mundana", "inter-humana" e "supra-humana" do humanismo cristão, a comunicação evidencia que a dimensão social, para a qual o homem se abre naturalmente, não constitui a única dimensão real do existir humano, como afirmam algumas ideologias atuais, mas constitui apenas uma parte da doutrina humanista. Assim, fica evidenciado o justo equilíbrio da filosofia cristã do humanismo pluridimensional, que penetra a doutrina social da Igreja, aprofundando-a racionalmente.

2 – INTRODUÇÃO

Visando contribuir para a *renovação da ordem social* no mundo atual em crise, a presente pesquisa ressalta a *importância da doutrina social da Igreja*, centrada no

humanismo cristão, antigo, mas sempre novo e renovador. Em virtude disso, esta doutrina, codificada sistematicamente ao longo do último século, possui uma capacidade real vigorosa de *renovar* universalmente a *ordem econômica*, a *ordem política*, a *ordem jurídica*, as *artes*, os *meios sociais de comunicação*, a *sexologia*, a *família*, a *sociedade nacional* e *internacional*, os *sistemas escolares*, na perspectiva da justiça integral, do amor efetivo e da verdadeira paz.

3 – PROBLEMA

Urge, pois, *conhecer* a fundo a doutrina social da Igreja, para poder *praticá-la* melhor. Daí surge o problema sobre o seu *estatuto epistemológico:* qual é a verdadeira *natureza* da doutrina social da Igreja, a sua relação com a teologia, com a filosofia, com as ciências? Qual é a sua originalidade?

Dado o grande número de pronunciamentos da Igreja em relação à candente questão social e faltando neles reflexões sitemáticas explícitas, referentes à natureza da doutrina social da Igreja como doutrina, principalmente quanto à sua relação com a filosofia, *não é fácil responder* às mencionadas perguntas. Esta dificuldade fica menor, graças ao *recente documento* "Libertatis Conscientia" – "Instrução sobre a liberdade cristã e libertação", publicada pela Congregação para a Doutrina da Fé, em maio de 1986. Este documento do Vaticano caracteriza bem, no seu *5º capítulo*, o que é a doutrina social da Igreja em geral, bem como em alguns pontos particulares, porém sem explicitar a respectiva metafísica, que a funda racionalmente.

Daí, precisamente, resulta a *dupla tarefa* da presente investigação, na perspectiva da solução do problema enunciado: 1º – baseando-se no 5º capítulo do novo documento, como fonte principal, a investigação *visa caracterizar*, em seus traços gerais, a doutrina social da Igreja; 2º – a investigação visa também explicitar, de um modo ordenado, alguma *metafísica*, contida implicitamente no mencionado documento.

4 – UMA APROXIMAÇÃO À CARACTERIZAÇÃO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Para entender geneticamente e de modo positivo o mencionado 5º capítulo, que ilustra bem a natureza da doutrina social da Igreja, devemos ter em consideração o *recente pensamento teológico* dos movimentos da libertação do Terceiro Mundo, principalmente o dos países latino-americanos, herdeiros da religião e da cultura cristãs.

O documento da Congregação para a Doutrina da Fé, "Libertatis Nuntius" – "Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação", de 6 de agosto de 1984, denuncia competentemente "os *desvios* e os *perigos de desvios*, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas *da teologia da libertação*" (Introdução). O mesmo documento indica logo em seguida a raiz destes males, afirmando que eles se originam porque os teólogos incautos "empregam, de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do *pensamento marxista*".

Nestas circunstâncias de grave confusão e de convulsão sociológica, o que se impõe como exigência urgente é, pois, o *saneamento teológico*, feito através da libe-

tarção social sem deturpar a teologia. Por isso, o mencionado documento de 1984 esclarece sabiamente "que uma das condições para a necessária retificação teológica é a *revalorização* do magistério social da Igreja" (XI,12).

Nesta perspectiva, a mesma Congregação dá, em 1986, um *exemplo* luminoso da mencionada revalorização da doutrina social da Igreja. Ela publicou, no dia 22 de março de 1986, numa unidade orgânica como o seu documento de 1984, um *novo documento*, "Libertatis Conscientia" – "Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação", documento aprovado também por Sua Santidade o Papa João Paulo II. Neste documento, a Congregação dedica, com o intuito da dita *retificação dos desvios* filosófico-teológicos, um longo capítulo (nºs 71-96), referente à *doutrina social da Igreja*, proclamando-a como o *autêntico instrumento da libertação* social dos povos da dramática miséria espiritual e material, bem como da opressão, em substituição de todas as teologias radicais da libertação, as quais, neste capítulo não são nomeadas nem sequer uma única vez.

O 5º capítulo da Instrução, longo e rico de conteúdo, constitui uma *revalorização* importante e uma *atualização* lúcida do ensinamento social de *dez grandes mensagens pontifícias*, que contêm, principalmente, a doutrina social da Igreja. Estas mensagens são as seguintes: 1º – Rerum Novarum, de Leão XIII; 2º – Quadragesimo Anno, de Pio XI; 3º – Discurso sobre a questão social, de Pio XII, para comemorar o 50º aniversário da encíclica Rerum Novarum; 4º – Mater et Magistra, de João XXIII; 5º – Pacem in Terris, de João XXIII; 6º – Ecclesiam Suam, de Paulo VI; 7º – Populorum Progressio, de Paulo VI; 8º – Gaudium et Spes, do Concílio Vaticano II; 9º – Octogesima Adveniens, de Paulo VI; 10º – Laborem Exercens, de João Paulo II.

Inserindo-se *neste contexto*, a presente investigação é dedicada apenas aos *números 71-80* da mencionada Instrução de 1986, que caracterizam a *doutrina social da Igreja em seus traços gerais*, sem poder considerar os temas especiais, abordados pelos números 81-96 do documento.

A realização da doutrina social da Igreja constitui um *exercício social libertador*. Este exercício é essencialmente diferente das atuações de todos os movimentos teológico-sociais latino-americanos, inspirados pela análise e pela práxis marxistas, de que trata ampla e competentemente a Instrução de 1984 da Congregação para a Doutrina da Fé, nos seus capítulos 7, 8, 9 e 10. Esta Instrução ressalta, logo em seguida, no capítulo 11, que a libertação autêntica "tem como *pilares imprescindíveis, a verdade sobre Jesus Cristo, a verdade sobre a Igreja, a verdade sobre o homem* e sobre a sua dignidade" (XI, 5). Esta libertação exige, "para que possa atingir diretamente a ação", uma formação cuidadosa e urgente de pessoas, profundamente impregnadas pelo *Evangelho*, que sejam *"competentes*, do ponto de vista científico e técnico, bem como no domínio das ciências humanas e da política", isto é, a Igreja exige, em primeiro lugar, a formação dos *"leigos*, cuja missão específica é a de construir a sociedade" (XI, 14).

Esta é exatamente a perspectiva do novo documento "Libertatis Conscientia", de 1986, que numa unidade doutrinal íntima com o documento "Libertatis Nuntius" de 1984, dedica à doutrina social da Igreja o longo capítulo 5º, acrescentando-lhe um subtítulo significativo: *"Por uma práxis cristã da libertação"*. Isto significa um despertar para a libertação, que *substitua* a análise e a práxis marxistas pelas análises e

práxis da libertação cristã, em conformidade com todo o *magistério social* da Igreja, iniciado sistematicamente por Leão XIII, e em conformidade com a *evangelização da América Latina*, que já tem quase cinco séculos (1492-1992), que serão comemorados, após uma preparação de 9 anos, em 1992.

5 – A NATUREZA DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Em que consiste a *práxis cristã da libertação?* Conforme o texto em pauta, fonte de presente análise, ela não pode ser reduzida à dimensão sócio-ética. Sendo cristã, aquela práxis leva à *Fonte viva e primordial da liberdade* dos filhos de Deus: Jesus Cristo Salvador Divino, "o Caminho, a Verdade e a Vida" (Jo., 14, 6). Ao restituir ao homem a verdadeira liberdade, Jesus Cristo proclama a práxis libertadora do homem novo: "a práxis cristã, que é a *execução do grande mandamento do amor*" (nº 71). Este mandamento constitui *"o princípio supremo da moral social cristã*, fundada sobre o Evangelho e sobre toda a tradição e a época dos Padres da Igreja até às recentes intervenções do Magistério" (nº 71).

Resulta, pois, que a fonte da libertação cristã não é a luta de classes, inspirada pelo ódio do "homem velho" e fundada sobre o pensar ideológico e sobre a violência, mas é a libertação *soteriológica*, inserida na História da Salvação, no Mistério de Cristo, na verdade revelada por Deus, na justiça evangélica, no amor cristão.

A libertação soteriológica está *em harmonia* com as exigências da filosofia social, das ciências humanas e naturais, utiliza as *contribuições* "de todos os carismas, experiências e competências" (nº 72), abre-se constantemente às questões novas, às situações concretas, considerando os aspectos técnicos dos problemas complexos, e desenvolve-se "em função das circunstâncias mutáveis da história" (nº 72). Proporcionando as grandes orientações éticas para a ação social, a doutrina social da Igreja julga tudo do *ponto de vista moral*. Emitindo juízos contingentes, ela tem em consideração, portanto, as fontes de moralidade: o *objeto*, as *circunstâncias* e o *fim do operante*.

A doutrina social da Igreja nasce, pois, do *encontro da mensagem evangélica* com os problemas, que emanam da vida concreta da sociedade (nº 72). Ela constitui, por isso, a doutrina da *"práxis cristã em nível da sociedade"* (nº 99), uma *"doutrina de ação"*, *"moral social cristã"* (nº 71).

Conseqüentemente, esta doutrina integra a *teologia moral*, com uma sua parte, referente ao campo *social*. O objetivo da teologia moral é introduzir o *fermento evangélico* "na circulação de pensamento, de palavras, de cultura, de tendência da humanidade, como ela hoje vive e se move sobre a face da terra" (1), em contato íntimo com a Sagrada Escritura, com a Tradição e com o Magistério da Igreja, referindo-se concomitantemente à *lei natural*, conhecida mediante a razão.

A teologia moral tem em conta, mais do que as outras disciplinas teológicas, as *ciências naturais, as ciências humanas e a experiência humana*, que oferecem muitas

contribuições referentes à situação humana pessoal e social, contribuições valiosas, embora não possam constituir-se em normas morais. A *mediação* entre a moral social cristã e os dados das ciências humanas e naturais é exercida mediante a *reflexão filosófica* aprofundada. A *justificação* disso é óbvia: a filosofia, sendo um conhecimento de verdade, baseado na evidência objetiva, não pode não harmonizar-se com a verdade revelada por Deus, fonte última de toda e qualquer verdade. A verdade não pode ofuscar a verdade, como a luz não pode obscurecer a luz. Por isso, a verdadeira filosofia, livre de preconceitos ideológicos, enriquece muito a doutrina social da Igreja.

Em virtude do realismo da filosofia cristã, gnosiológico-metafísico-moral, a doutrina social da Igreja *rejeita*, decididamente, o *relativismo gnosiológico-metafísico-moral* de todas as teologias radicais da libertação, a sua *politização* da fé cristã e o seu *messianismo puramente temporal*.

6 – A TEOLOGIA BÍBLICA DA LIBERTAÇÃO E A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Se a doutrina social da Igreja não se confunde com as radicais teologias da libertação, que a rejeitam com desdém, surge uma *pergunta importante:* desejando classificar ou caracterizar com exatidão a doutrina social da Igreja, podemos ou não identificá-la com a teologia da libertaçao corretamente entendida, perfeitamente válida, que a Instrução "Libertatis Nuntius", de 1984, designa como uma reflexão centrada no tema bíblico da libertação e da liberdade e na urgência de suas incidêncas práticas" (III, 4)?

A resposta é inequívoca: não o podemos fazer. A Congregação para a Doutrina da Fé elaborou, em síntese, na Instrução "Libertatis Conscientia", de 1986, a *teologia bíblica da libertação*, na qual a doutrina social da Igreja é classificada apenas como *"moral social cristã"*, isto é, apenas como uma *parte* da teologia moral, que é uma das disciplinas teológicas. A doutrina em pauta é, pois *parte contida na parte*, diferente do conjunto total teológico. A nova teologia da libertação, declarada como válida, é assim mais ampla do que a doutrina social da Igreja. Esta teologia é considerada pelas duas instruções como uma tarefa urgente dos teólogos, *convocados* pela Igreja a continuar o que foi apenas iniciado ("Libertatis Nuntius", IV, 1; II, 4, 1; "Libertatis Conscientia". nº 99) (2).

7 – AS GRANDES ARTICULAÇÕES DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

A questão que se impõe agora é a seguinte: quais são as grandes articulações do conteúdo libertador da doutrina social da Igreja? O nº 72 da fonte analisada responde a esta pergunta com clareza: "Perita em humanidade, a Igreja oferece em sua doutrina social, um conjunto de princípios de reflexão, de critérios de julgamento, como também de diretrizes de ação".

Quais são aqueles *princípios de reflexão?* O documento responde que no autêntico processo libertador o centro é ocupado pela *pessoa humana,* em busca de sua perfeição, sendo ela ordenada apenas relativamente para a sociedade. Ela é entendida como imagem de Deus Criador, fonte de direitos e deveres naturais, "sujeito ativo e responsável da vida social" (nº 73).

A este fundamento da dignidade da pessoa humana, o documento liga o *princípio de solidariedade* e o *princípio de subsidiariedade.* Em virtude do princípio de solidariedade, o homem deve contribuir "para o bem comum da sociedade, em todos os seus níveis" (nº 73), superando o *individualismo social,* em todas as suas formas.

A sociedade, porém, é ordenada absolutamente para a *pessoa humana,* realidade subsistente, que transcende a organização social, o mundo e se abre a Deus. O homem encontra assim a sua perfeição moral através da realização da *ordem moral natural,* alcançando, na atual economia da salvação, a *purificação* e a *justificação* através dos *meios sobrenaturais* da Igreja de Cristo. Por isso, em virtude do princípio de subsidiariedade, "nem o Estado, nem sociedade alguma, jamais devem substituir-se à iniciativa e à responsabilidade das pessoas e das comunidades intermediárias, no nível em que possam agir, nem destruir o espaço necessário à liberdade das mesmas" (nº 73). Por isso, a doutrina social da Igreja *rejeita as formas do coletivismo.*

Quais são os *critérios de julgamento* da doutrina social da Igreja? É exatamente do equilíbio dos princípios fundamentais – o fundamento da dignidade humana, o princípio de solidariedade, o princípio de subsidiariedade – que *emanam,* conforme o documento, *os critérios* para julgar as situações sociais, bem como as estruturas e os sistemas sociais (nº 74).

A igreja *denuncia* as situações que oprimem a dignidade e a liberdade da pessoa humana.

Quanto ao valor das estruturas, isto é, do *conjunto* das instituições e das leis, que orientam a vida econômica, política e social, conforme a lei natural, e concorrem ao bem comum, a Instrução "Libertatis Conscientia" o *reconhece* claramente e defende, pois são estas mesmas estruturas que garantem a liberdade e a promoção das pessoas. Ela *rejeita,* como condenáveis, aquelas estruturas que são viciadas pelo *pecado do homem:* o *coletivismo marxista,* por um lado e o *liberalismo capitalista,* por outro lado, pois estas ideologias, ambas, "se inspiram em humanismos fechados a qualquer perspectiva transcendente. Uma, devido a seu *ateísmo prático;* a outra (a ideologia marxista) por causa da profissão sistemática de um *ateísmo militante*" (3).

Os critérios de julgamento do documento social dizem respeito também aos *sistemas* econômicos, políticos e sociais.

A Igreja, *não propõe* nenhum sistema social concreto a ser seguido. Porém, isto não significa a sua omissão em julgar concretamente o grau de conformidade ou de desconformidade destes sistemas com a dignidade humana, que deve ser sempre respeitada.

Além disso, o documento em pauta esclarece que não é tarefa dos *Pastores da Igreja* intervir *diretamente* na organização da vida social. Eles têm como missão difundir o *Reino de Deus* e formar as consciências dos leigos, para que eles sejam cristãos autênticos e se dediquem com acerto às atividades de política e de organização social (nº 80).

O encontro da mensagem evangélica com a complexa problemática do mundo atual, em crise, visa que na sua solução as *pessoas tenham o primado* sobre as estruturas, em oposição decidida à falsa antropologia materialista, hoje tão difundida, que atribui o primado às estruturas e à organização técnica da sociedade.

As *diretrizes de ação* são inspiradas, conforme o documento, pelos princípios fundamentais e pelos critérios de julgamento. Inserindo-se na antropologia cristã, a doutrina social da Igreja deve ter como norma de ação, conforme a orientação dada, antes de tudo, a *seguinte diretriz libertadora:* "uma vez que o bem comum da sociedade humana está ao serviço das pessoas, os meios de ação devem ser conformes à dignidade do homem e favorecer a educação de sua liberdade (nº 76). Por isso, o recurso sistemático à *violência,* defendida pelas "teologias" de inspiração marxista, como o caminho necessário da libertação, é uma *ilusão destruidora,* que deve ser evitada. Encorajando a fundação de várias associações para lutar pela justiça social, pelos direitos e interesses legítimos, a Igreja entende esta *luta num sentido nobre e ponderado* (nº 77). Ela visa a *solidariedade* social e *exclui a luta de classes, o mito marxista da revolução* (nº 78). A *luta armada* é admitida, após uma análise rigorosa, como um recurso extremo ou como um *remédio último* para eliminar uma "tirania evidente e prolongada, que atingisse gravemente os direitos fundamentais das pessoas e prejudicasse o bem comum de um país" (nº 79).

Eis a *parte geral* do documento de 1986 da mencionada Congregação Romana (nºs 71-80), referente à doutrina social da Igreja. Os números subseqüentes deste mesmo documento (81-96) continuam o assunto, tratando, porém, de algumas questões especiais, que excedem os limites da presente investigaçao introdutória.

8 – UMA METAFÍSICA CRISTÃ QUE FUNDAMENTA O HUMANISMO SOCIAL

A esta altura a pesquisa visa responder à pergunta formulada, referente à fundamentação filosófica do humanismo social caracterizado. Esta pergunta é a seguinte: *Qual é a metafísica* envolvida pela doutrina social da Igreja, que a fundamenta racionalmente? A resposta a esta pergunta consubstancia-se, antes de tudo, na breve explicitação das respectivas implicações da antropologia metafísica, ressaltando a *espiritualidade* e a *imortalidade* da alma humana; segundo, em tornar evidente a *metafísica da re-ligação humana,* esclarecendo que o homem, ligado ontologicamente a Deus, chega a adquirir uma ciência consciente desta ligação: religa-se.

9 – A METAFÍSICA DA ESPIRITUALIDADE E IMORTALIDADE DA ALMA COMO FUNDAMENTO DA TRANSCENDÊNCIA DA PESSOA HUMANA

Dado que o documento analisado atribui à pessoa humana o *primado* em relação à sociedade, surge a pergunta metafísica: em que consiste esta *superioridade,* que

ressalta a transcendência da pessoa humana não só em relação ao mundo material, mas também à sociedade?

Conforme o raciocínio metafísico, baseado na fenomenologia dos dados da experiência, aquela *transcendência* se dá em virtude da *espiritualidade* e da *imortalidade* da alma humana, que especificam a pessoa humana na sua excelsa dignidade.

A experiência interna nos atesta que através do poder intelectual conhecemos o que os sentidos não podem atingir. Graças ao intelecto penetramos nas *essências das coisas*, exercemos a *reflexão total* ou completa, que significa um auto-conhecimento intuitivo, uma auto-penetração ou auto-possessão intelectual. Julgamos em seguida, e, *julgando*, atingimos o que é: a evidência objetiva, não dependendo dos sentidos. Pela *indução*, descobrimos as leis necessárias e universais nas experiências realizadas. Constituímos as *ciências* de caráter necessário e universal, dominando o mundo da matéria e fazendo-o servir ao homem. Graças aos atos volitivos, *amamos* os objetos insensíveis, como a justiça, a verdade, a honestidade, a vitória etc., e amando-os, *amamos o nosso amar*, assim como, conhecendo intelectualmente, *conhecemos o nosso conhecimento. Nos atos volitivos exercemos a nossa liberdade*, em oposição ao determinismo rígido do mundo material. Experimentamos em nós os *desejos* que são opostos aos desejos carnais. Somos conscientes de nossas *responsabilidades*, de nossos *remorsos* etc. O leão mata o homem e dorme tranqüilo... Quando o homem mata o homem, não acontece isso ... (4).

Estes dados evidentes, intelectivo-volitivo-morais, revelam ao raciocínio metafísico a existência em nós de um *mundo imaterial num sentido rigoroso, essencialmente diferente de tudo o que é material, instrinsecamente independente da matéria.* Este mundo, intrinsecamente independente da matéria, é o mundo das realidades *propriamente espirituais.* Os dados *parapsicológicos, como a retro-cognição, a pré-cognição etc. trazem hoje novos argumentos a respeito.*

Este vasto e original mundo da nossa atividade intelectivo-volitivo-moral exige uma *explicação adequada* em virtude do princípio de causalidade e de outros princípios da ciência. A matéria não pode produzir aquele mundo estritamente espiritual, porque *ela não contém, nem pode conter, o que essencialmente não é material*, que é incomparavelmente superior à matéria, isto é, os atos intelectuais espirituais, o próprio intelecto, os atos volitivos, a vontade, os atos humanos que envolvem a responsabilidade moral etc. Tudo isso não pode ter suas raízes na matéria, porque *nenhum princípio pode conter e dar aquilo que não tem, nem pode ter.* Tudo o que a matéria produz é material; nunca o que é essencialmente diferente da matéria,. Por isso, devemos concluir com certeza absoluta que existe no homem uma parte substancial *rigorosamente espiritual*, isto é, a *alma espiritual*, que dá existência ao intelecto, aos atos intelectivos, à vontade, aos atos volitivos, à vida moral etc.

As *ciências* atestam que toda a *matéria* do nosso corpo *muda*, renovando-se periodicamente. Conforme o testemunho da consciência, o *nosso eu*, ao contrário, *não muda na sua unidade*, permanecendo sempre o mesmo eu na sua identidade imperecível, durante a vida humana, da infância à velhice. Ao nosso eu são atribuídos os atos intelectivos, volitivos e morais do passado, todos eles fluentes. É necessário, pois, admitir um *princípio permanente*, estável na mobilidade dos atos, diferente das operações sucessivas e diferente também da matéria, que muda continuamente, sem poder

refletir sobre si mesma para ter a consciência dos atos intelectivos, volitivos e morais. Este princípio permanente é precisamente a *alma humana espiritual*. É ela que explica a consciência da unidade do nosso eu.

O fisiólogo australiano *John Eccles*, Prêmio Nobel em medicina, reflete com rigor científico sobre este dado inegável da unidade do nosso eu, evidenciando que a especificidade humana reside exatamente na sua *consciência de si* e que esta consciência da *unidade permanente reside no espírito humano, não podendo ser reduzida à matéria cerebral, que muda*. O fisiólogo ressalta que a *ciência neurológica* de hoje elimina toda e qualquer possibilidade de explicação da unidade da pessoa humana, baseada exclusivamente no corpo humano. Rejeita decididamente o *monismo* materialista (5).

A alma espiritual tem uma *união substancial* com o nosso corpo, vivificado por ela. Por isso, constituídos de alma e de corpo, vivemos e operamos como homens. A *alma não perece*, nem pode perecer, quando o homem morre, porque a alma humana, sendo estritamente espiritual, é *intrinsecamente independente*, no seu agir e no seu operar, *do corpo material;* sendo espiritual, a alma humana não tem *nem pode ter partes quantitativas*, como possui a matéria, que pode, por isso, decompor-se e perecer. A alma humana exclui, pois, toda e qualquer possibilidade de decomposição. Dado isso, a sua intrínseca independência da matéria no seu ser e agir, bem como a sua simplicidade essencial, a alma humana, após a morte do homem, continua a sua vida espiritual: *ela é imortal*.

Eis a nossa grandeza e *superioridade* incomparáveis em relação ao mundo material e sociedade, consubstanciadas na espiritualidade e na imortalidade da alma humana, reveladas pela dimensão metafísica "intra-humana" do humanismo!

Esta dimensão metafísica evidencia não só a nossa vocação "trans-mundana" e "trans-social", mas também revela e fundamenta, ao mesmo tempo, a *dimensão "inter-humana"* ou horizontal (social) do humanismo, explica em profundidade a convivência do homem, *naturalmente social*, com outros homens. Possuindo a *mesma natureza*, a *mesma origem* e a *mesma vocação suprema* na imortalidade, todos os homens são *fundamentalmente iguais, próximos uns* aos outros, *irmãos*, para conviverem numa sociedade fraterna e justa, considerando-se mutuamente como *fins em si* e *nunca como meios*, como são os valores materiais, que, sendo inferiores ao homem, podem e devem ser utilizados por ele como instrumentos, a fim de crescer espiritualmente, de ser mais.

10 – A METAFÍSICA FUNDANTE DA RE-LIGAÇÃO TEOLÓGICA

Esta fundamentação metafísica tridimensional da vivência e da convivência da pessoa humana, dentro dos parâmetros da doutrina social da Igreja, encontra a sua complementação lógica e a sua expressão suprema na *metafísica da re-ligação teológica* do homem naturalmente religioso, que leva a um *humanismo teocêntrico*, elevando ainda mais a *dignidade humana*. Concentrando-nos nesta perspectiva, na interioridade do espírito humano, descobrimos o natural *apetite de felicidade*, que inquieta profundamente cada um de nós e que não nos deixa em paz, enquanto não encontra-

mos a *Deus como Sumo Bem*, termo final do dinamismo teológico humano, sob todos os seus pontos de vista (6).

Por isso, *indagamos acertadamente:* que significa aquele apetite de felicidade? Aquele apetite significa a *tendência para o seu bem ou fim correspondente.*

O apetite é *natural*, quando significa a mesma natureza do real, enquanto ela se ordena para o seu fim, sem um conhecimento prévio. O *bem* significa aqui o *ente que convém ao sujeito* e, por isso, é *apetecível.* O apetite, que encontramos no fundo da nossa alma, espiritual por natureza, o qual nos incita veementemente a buscar a tranqüilidade, é o apetite natural de felicidade

A *felicidade* significa subjetivamente a *posse do bem*, que aquieta plenamente o apetite. O apetite, que consideramos na presente reflexão, é a *vontade como natureza*, isto é, como uma tendência natural para o bem correspondente, *independentemente de um prévio conhecimento.* A vontade como *faculdade livre* significa o domínio ativo de autodeterminar-se escolhendo os valores, conhecidos previamente. Ela opõe-se, pois, ao determinismo e segue o intelecto: *acolhe os valores apresentados intelectualmente, autodeterminando-se* isto é, agindo não necessariamente.

O ato fundamental da vontade é o *amor.* A vontade como apetite natural tende para o seu bem amorosamente, sem um conhecimento intelectual prévio. Esta tendência, natural, encontra-se em todo homem: é a *tendência natural para a felicidade*, necessária, fortíssima. Esta tendência constitui o *ponto de partida* no nosso raciocínio metafísico. Ela exige uma *explicação em profundidade.* Esta explicação se dá afirmando a realidade do Sumo Bem, Bem Infinito – Deus.

A razão profunda desta afirmação resulta clara, antes de tudo, analisando o *objeto formal da vontade como tendência natural.* Este objeto não é tal ou tal bem, mas o *bem como tal*, sem limitação nenhuma. Daí, resulta que a vontade humana como apetite natural tende para o *Bem Ilimitado*, a fim de saciar a sua sede de felicidade, o amor. A felicidade pode realizar-se só possuindo-se o *bem correspondente* à amplidão da aspiração natural.

O *intelecto*, analisando o objeto formal da vontade, como apetite natural, *descobre* que só o *Bem Ilimitado ou Infinito*, isto é, o Bem, que concentra em si todo o bem, pode *aquietar* o homem. Este Bem – o Bem correspondente – não pode ser encontrado em nenhum ente finito; só no Bem, que concentra em si a totalidade do bem, ou seja, só no *Sumo Bem.* Por isso, o *Sumo Bem é real.* É *impossível* que o amor natural volitivo, *reto* e *indigitante da realidade do Bem sem limites*, seja *frustado.* O amor natural é sempre reto, *não mente.* Sem a realidade do Sumo Bem, a *vontade*, amor natural, *seria contraditória:* ela assim seria, porque é e, ao mesmo tempo, não seria, porque sem o Sumo Bem, para o qual tende inevitavelmente, que a atrai, não poderia ser.

Reflitamos bem neste ponto: *não é a mesma vontade* humana, como apetite, cego em si, que está sabendo para o que tende, impulsionada pela fome e sede de felicidade, apetecendo o Bem correspondente que a sacia plenamente, mas *é a razão* que descobre a realidade necessária deste Bem. Deus, possuído assim, como Sumo Bem, *gera o amor e revela-se como Amor*, raiz profunda e última de nossa tranqüilidade interior – da paz. É precisamente o que a *análise da experiência interna atesta.*

É um fato inegável que *nenhum bem finito* do mundo aquieta o desejo natural de felicidade do homem: não o podem aquietar as *riquezas*, nem as *honras* e a *glória* mun-

danas, nem o *poder*, nem algum *bem do corpo*, nem os *prazeres sensíveis*, nem os *atos* das virtudes, nem a *operação artística*, nem a *ciência*, nem mesmo o *conhecimento de Deus*. Só o pode aquietar o Sumo Bem – Deus!

É a inegável experiência interna que testemunha tudo isso vivencialmente à pessoa *adulta e madura:* o homem tende *para além* de todo e qualquer bem finito, para o *Bem sem limites* – Sumo Bem, que, portanto, é a Realidade, que *transcende todas as realidades*.

Observando o mundo atual em profunda crise, o analista perspicaz descobre a *raiz* da atual violência generalizada. O materialismo secularista, seja ele dialético ou qualquer outro, constitui uma *desordem enorme* no coração humano, oprimindo o homem tragicamente nas suas mais profundas aspirações, no seu amor natural primordial. É precisamente esta violência interna do homem *vazio, revoltado* contra a justiça, contra os direitos e os deveres, que *explode exteriormente* no mundo atual, provocando diariamente um dilúvio de violências criminosas, a que estamos assistindo pasmados. . . É a *trágica crise* pessoal e social do mundo atual. . . As proporções desta crise são determinadas pelas proporções da *trágica apostasia* do homem materialista do seu Sumo Bem. Resulta, pois, que a solução deste gravíssimo problema consiste na *educação do amor humano*. Nesta educação a *metafísica* da re-ligação teológica ocupa um lugar fundamental.

Por isso, se manifesta claramente o valor e o alcance do *realismo metafísico cristão* em contribuir racional e profundamente para a fundamentação da "práxis cristã, que é a execução do grande *mandamento do amor*" (Libertatis Conscientia, nº 71), proclamado pelo *Evangelho:* "Ama o Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento. Este é o *primeiro e o maior* mandamento. O *segundo* é semelhante a este: ama o teu próximo como a ti mesmo. A estes dois mandamentos reduz-se toda a lei e os profetas" (7).

A mencionada fundamentação metafísica consubstancia-se, pois, no desenvolvimento das dimensões *"intra-humana", "trans-mundana", "inter-humana" e "supra-humana"* da filosofia cristã do humanismo pluridimensional, que nos elevaram gradativa e harmoniosamente até à *re-ligação com o Sumo Bem*, o último termo da nossa destinação suprema.

Neste ponto exato do filosofar metafísico, que fundamenta o humanismo cristão social, surge uma *questão importante:* existe no homem ou não uma *voz interna*, que lhe indique naturalmente o reto caminho a ser seguido para alcançar a felicidade pessoal e social?

A *resposta a este problema é afirmativa:* sim, existe. Esta voz é a *consciência da obrigação moral natural*. A consciência moral constitui o *caminho prático para a conquista da união com o Sumo Bem*, Ser Subsistente, Suprema Unidade, Verdade Subsistente, Máxima Beleza. *Além disso*, a consciência da obrigação moral constitui um *novo ponto de partida da razão metafísica re-ligante* com *Deus como Supremo Legislador*, que traz a explicação perfeita da *lei natural*, que ocupa um lugar importante na doutrinal social da Igreja. Resulta assim mais uma fundamentação metafísica da mesma doutrina.

É um *fato inegável*, o testemunho da consciência de que há ações boas e há ações más, que não podem ser feitas sem deformação moral. Detectamos em nós a voz in-

terna natural, independente de todo e qualquer legislador humano, que diz que devemos *fazer o bem e evitar o mal*. Temos também a consciência de que possuímos a liberdade, isto é, um *domínio ativo* das nossas ações, podendo cada pessoa individualmente escolher o que é moralmente mal *(autonomia)*. Fazendo o mal experimentamos o remorso da consciência, que faz sentir a responsabilidade e a nossa *submissão* a *uma norma* interna, da qual não podemos fugir *(heteronomia)*. Daí, resulta a inquietação da consciência, originada pela culpa. Fazendo o bem, a consciência experimenta a consolação, a paz. Tudo isso constitui um *dado natural* da interioridade humana, *que exige uma explicação metafísica*.

A obrigação moral natural pressupõe a *existência da lei moral natural:* norma obrigatória, que regula os atos humanos, sem que fique destruída a liberdade da vontade. A vontade humana, sob a lei, permanece *livre quanto ao exercício*, pois pode agir e pode não agir. Ela permanece *livre também quanto à especificação*, pois pode escolher isto ou aquilo. A liberdade, neste sentido psicológico, co-existe com a *obrigação moral* ou *necessidade moral*.

Aqui consideramos a lei moral natural, que se promulga pela mesma razão e impõe à vontade livre a *obrigação moral*, isto é, a *necessidade moral absoluta* de agir de uma maneira determinada, sem eliminar a liberdade no sentido psicológico. O homem é obrigado moralmente a fazer o bem e a evitar o mal, não existindo liberdade neste sentido (moral) para fazer o mal. O mal è moralmente *proibido*. A obrigação moral manifesta-se pela consciência moral, que significa um *juízo prático*, pelo qual a razão está indicando ao sujeito livre a liceidade ou a ilicitude de alguma ação.

O *valor* da consciência moral natural, que leva a realizar o bem e evitar o mal, é *objetivo e vinculante*, porque expressa uma lei natural inerente a toda ação humana consciente e não pode ser abolida senão extinguindo a mesma natureza humana. Tão profundamente são inscritas no interior do homem aquela lei e aquela obrigação! Isto é *assim de fato* e também *de direito*. Se o homem, um ente inteligente e livre, não fosse obrigado naturalmente a agir de uma maneira determinada, ele *permaneceria amorfo e indiferente* a tudo e não seria capaz de tender ao seu Bem Supremo. Ele seria então um ente ininteligível e absurdo. É precisamente *o que não pode ser*, em *virtude dos supremos princípios*, que regem a realidade toda e a razão humana. O homem age e não pode não agir de um modo natural *moralmente determinado*, não se admitindo a libertinagem.

Agora surge a *pergunta:* quem inscreveu na natureza humana a *lei moral natural*, que a obriga tão profundamente? *Não* foi o *próprio homem*, porque não pode depor esta lei, não pode libertar-se deste vínculo fortíssimo. Este vínculo *não pode advir da sociedade, da educação*, porque toda a legislação e a educação o pressupõem existente no homem. Existindo no homem este vínculo moral, que o obriga naturalmente *a agir de uma maneira determinada, deve ser necessariamente* então um *Vinculador*, superior ao homem, na ordem moral. Este é, e não pode não ser, o Supremo Vinculador, *Legislador*, Quem, não podendo ser vinculado por ninguém superior, vincula todos os entes na ordem moral, dando-lhes a lei moral, inscrita nas profundidades da natureza racional e livre, constituindo, por isso, esta natureza mesma. Este Legislador Supremo é, portanto, *totalmente independente na ordem moral*. Ele tem, por isso, *to-*

do-o bem em Si e, com isso, *todo o ser:* é a Plenitude ilimitada do ser – *Ser Infinito ou* Deus.

Resulta, pois, que o homem não só é *ordenado natural* e transcendentalmente a *Deus como Supremo Bem,* mas também que ele possui *naturalmente estruturado o seu agir sob o ponto de vista moral,* tendo assim a *possibilidade* de conseguir o seu último fim e viver na paz consigo mesmo, com o próximo e com Deus. Esta é a ética da felicidade e da paz, fundamentada na *respectiva re-ligação consciente do homem ligado ontologicamente a Deus,* como Autor da obrigação da lei moral natural.

Conforme a metafísica, as realidades do mundo, do homem e de Deus manifestam, pois, a *conexão ontológica* de tal maneira que *tudo apetece Deus* como a sua Causa Eficiente, Exemplar e Final. Este é o *amor natural* de todas as coisas do universo em virtude da ordem, que reina universalmente. Resulta assim a tranqüilidade regulamentada universalmente, que *possibilita a existência do homem no mundo,* exaltando a sua *dignidade* de pessoa. A ciência metafísica ilumina tudo isso e leva o homem a tomar *consciência formal* não só de sua *dependência total* de Deus, Suprema Realidade, Bondade, Unidade, Verdade, Beleza, mas, também, de sua *obrigação de amar a Deus mais do que a todas as coisas.* Conforme a reta ordem racional, o *fim* deve ser amado mais do que as coisas que, devidamente usadas como *meios,* levam o homem para a consecução de seu último fim, para o qual deve ser ordenado *todo o* bem, para que possa ter a razão de bem. Este é o vínculo religioso, baseado sobre o *amor humano natural* a Deus sobre todas as coisas, que constitui a exigência absoluta para a consecução da felicidade; *encontra a sua elevação na caridade* do homem novo.

Resulta assim a *fundamentação racional profunda da práxis libertadora do homem novo, que* é a execução do grande mandamento do amor, do amor a Deus sobre todas as coisas e do amor ao próximo como a si mesmo.

A doutrina social da Igreja encontra, pois, a sua fundamentação não só na metafísica da pessoa humanas, mas *também na metafísica da re-ligação teológica.* Resulta, pois, que a *dimensão social,* para a qual o homem é aberto naturalmente, *não constitui a única dimensão real* do existir humano. Ela entra como *uma parte* no conjunto estruturado das relações fundamentais do homem, considerado como pessoa.

Tendo o homem uma *vocação espiritual,* em virtude da dimensão "intra-humana" e da dimensão "trans-mundana" do humanismo, resulta *inteligível a dimensão "supra-humana"* da metafísica cristã do humanismo: o homem e a humanidade inteira dependem totalmente de Deus, Valor Supremo transcendente, Fonte Última da felicidade humana. Esta ordem, que rejeita metafisicamente as desordens pessoais e sociais de hoje, as desordens de todos os ateísmos e secularismos atuais, *exige que sejam observados os direitos naturais do homem,* enquanto aberto ao *bem comum transcendente,* fazendo entender que o homem não se reduz à matéria, ao ser membro da sociedade familiar, nacional e internacional. Ele *transcende tudo* isto e possui o direito natural à *religião,re-ligação ciente, consciente e vivida* com Deus, que *liberta a pessoa humana de todos os obstáculos de sua perfeição.* Esta dimensão metafísico-ética do humanismo envolve também os *direitos divinos* em relação aos homens e aos povos. Esta dimensão encontra a sua elevação na ordem sobrenatural, que resulta em virtude do *cristianismo,* fato histórico inegável e dom absolutamente gratuito de Deus.

Não só os *sinais manifestativos da contingência* do homem e do mundo, mas também a *verdade histórica do cristianismo*, um *sinal extraordinário*, proclamam a *realidade de Deus* e a sua *presença real e atuante no universo*, estimulando grandemente a realização da doutrina social da Igreja, bem como a revalorização da *filosofia social cristã*, exigência do *magistério social da Igreja*.

11 – CONCLUSÃO

A caracterização da doutrina social da Igreja e de suas articulações morais mostra a sua grande *atualidade* nos tempos atuais, cheios de problemas sociais dificílimos. O progresso e o alcance prático desta doutrina – moral social cristã – exigem, entre os vários requisitos, o *florescer vigoroso, sólido*, consistente e atualizado *da filosofia social*, como ressalta Leão XIII na encíclica "Rerum Novarum", em conexão com a sua encíclica "Aeterni Patris", carta magna da filosofia cristã. A verdadeira filosofia oferece à doutrina social da Igreja a sua *fundamentação racional profunda*.

A doutrina social da Igreja é fundada racionalmente, *antes de tudo*, na tese evidente de que o conhecimento humano pode colher nas realidades concretas e contingentes as *verdades necessárias e universais*, chegando assim ao *realismo natural crítico*, que constitui a base e o ponto de partida da ciência metafísica realista.

Segundo, a doutrina social da Igreja é fundamentada racionalmente pela evidência profunda de que é possível uma *antropologia metafísica*, que salva a autêntica *espiritualidade* da pessoa humana, a qual leva a uma ética *teocêntrica* e transcendente da vida terrena, *aberta*, ao mesmo tempo, *à vida social* e ao progresso da cidade terrestre, bem como à Revelação de Deus. O magistério social da Igreja *distingue* entre o progresso terrestre e o crescimento do Reino de Deus, que peretencem a ordem diversas. Porém esta distinção *não significa a separação* das duas realidades na vida e cultura concretas dos homens e dos povos.

Terceiro, a doutrina social da Igreja é fundada racionalmente na tese evidente de que é possível a *metafísica realista*, que elucida os valores transcendentes, terminando na afirmação certa de *Deus Pessoal*, Ser Supremo, absolutamente absoluto, *Criador do universo, Valor Supremo* da vida humana, pessoal e social.

Resulta assim a *conexão na tremenda desconexão* atual entre a pessoa e a sociedade, entre a sociedade e a sociedade, entre o humano e o divino. Resulta, em outras palavras, a *inserção* da doutrina social da Igreja *na filosofia cristã do humanismo pluridimensional*, que é metodologicamente antropocêntrico e que é *teocêntrico do ponto de vista metafísico-ético*. Resulta, portanto, um *aprofundamento metafísico* da doutrina social da Igreja, ligada intimamente à *filosofia social*.

Por isso, a doutrina social da Igreja exige que o filosofar cristão social seja *restaurado no seu pleno vigor* realista, antes de tudo, nas escolas católicas: universidades, seminários maiores, escolasticados dos religiosos e ainda em outras instituições cristãs de ensino. Isto não é ainda suficiente. Sendo a filosofia social cristã *apenas uma parte da filosofia cristã*, ela só pode florescer dentro do *contexto global da renascença do filosofar cristão*. Restaurando, revigorando e atualizando em toda a sua amplitude, pureza e profundidade o *patrimônio filosófico perenemente válido*, a filosofia social cristã e, com ela, a doutrina social da Igreja terão um *impulso desejado*, influindo, *po-*

sitiva e construtivamente, para que as capacidades libertadoras das ciências naturais e humanas, das tecnologias, do trabalho, da economia, da jurisprudência e da política se inspirem *na verdade profunda e no amor cristão* e possam assim produzir os *frutos da renovação autêntica* dos homens e dos povos.

12 – NOTAS

1 – Paulo VI, Carta Encíclica "Ecclesiam Suam", de 6 de agosto de 1964, em AAS, 56 (1964), pp. 640-641.

2 – O jesuita Jean Galot já trouxe, entre vários outros teólogos, um contributo válido com a sua obra "Gesù Liberatore", Libreria Editrice Florentina, 1978, pp. 464.

3 – Documento de Puebla, nº 546; veja também os números 92, 437 e 542.

4 – Karol Wojtyla (o Papa atual) analisa esta fenomenologia com amplidão e profundidade na sua obra central, de maturidade intelectual, intitulada "Osoba e Czyn", publicada pela primeira vez em 1969, em polonês; publicada com o título definitivo "The Acting Person", em 1977, na série de Analecta Husserliana; publicada na tradução espanhola pela B. A. C., em 1982, com o título: "Persona y Acción", pp. 350; na tradução italiana, pela Libreria Editrice Vaticana, em 1982, com o título "Persona e Atto', pp. 341.

5 – Dr. Agustín Basave Fernández del Valle, "La sinrazon metafisica del ateísmo", Universidad Regiomontana y Publicaciones Paulinas, S.A., México, D. F., 1986, pp. 222, 223 e 224.

6 – Isto encontra uma confirmação no célebre texto de S. Agostinho, "Confissões", Livro I, 1: "porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós" – "quia fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te".

SEGUNDA PARTE:

A ATUAL SITUAÇÃO SOCIAL E A PROBLEMÁTICA EMERGENTE

I

LA CUESTION SOCIAL HOY EN LAS TRES AMERICAS

Dr. Carmelo E. Palumbo, Pontifícia Universidad Católica Argentina

Antes de introducirnos en el tema anunciado haremos dos aclaraciones conceptuales que servirán para enmarcar y entender cuanto diremos no sólo en ésta sino también en la siguiente exposición que se nos ha encomendado. Nos referimos al alcance de los términos "cuestión social" y "análisis social". Si bien, según la programación de este COLOQUIO, en otras comunicaciones se tratará "in extenso" los tópicos mencionados, con todo, es conveniente un breve 'prenotando' pues al encarar el tema de la "cuestión social" en las tres Américas, y al efectuar un "análisis" de la situación social mundial, el observador debe saber ubicarse en la perspectiva exacta o más aproximadamente posible, a fin de aquilatar correctamente los factores de la cuestión social y el campo sometido al análisis, pues distinto será el efectuado desde una óptica liberal, marxista, islamica o budista.

–Cuestión Social–

¿ Cómo se ha de ordenar la sociedad a fin de que reine una paz estable y un próspero bienestar?

¿ Cómo lograr la concordia y armonía de clases sociales, en especial entre los trabajadores y los propietarios de los medios de producción?

¿ Cómo arribar a un sistema de distribución de ingresos que respete la equidad y la justicia de reciprocidad en los cambios?

¿ Cómo establecer relaciones internacionales que aseguren una paz firme y sólida, que promuevan la solidaridad entre los pueblos, que posibiliten a los subdesarrollados y pobres acortar la distancia que los separa de los ricos y desarrollados?

¿ Cómo detener el avance del comunismo, concepción inhumana, atea y materialista del hombre, que año tras año hunde sus garras en nuevos pueblos, dinamizados por su fratricida diáléctica?

He aquí, suscintamente planteados, los principales interrogantes que ponen en evidencia los alcances de "la cuestión social" desde nuestra perpectiva occidental y cristiana. Interrogantes que tienen y han tenido distintas respuestas, tanto en el siglo pasado como en presente.

Una de las características de la "cuestión social" moderna es que mientras en el siglo XIX los alcances eran nacionales y locales, hoy trascienden las fronteras de cualquier país adquiriendo una dimensión internacional; por ejemplo, lo que está sucediendo en Nicaragua no sólo interesa a los nicaragüenses sino también a todos los latinoamericanos y también a los habitantes y gobiernos de otras regiones y continentes del mundo.

Otra de las características es que en el siglo pasado las disputas y zonas conflictivas pasaban por las relaciones obrero-patrón, trabajo-capital, hoy el area conflictivo abarca lo cultural, político y económico. Más aun, lo religioso, en lugar de cumplir con su función de factor morigerador y conciliador, en muchos casos, se ha transformado en fuerza impulsora del desequilibrio social, como sucede con el islamismo y la revolución de Komeini, y con el cristianismo y las desviaciones latinoamericanas de "la teología de la liberación". Ha expresado Pablo VI:

> "Hoy el hecho más importante del que todos deben tomar conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial" (1).

Pero si bien el alcance moderno de la cuestión social es mundial, y las areas que abarca comprende a la religiosa, con todo es bien claro que lo económico es el factor o el área con más poder desestabilizador del orden social. Con esto no queremos caer en el craso "economicismo" de vida profesado por comunistas, socialistas y capitalistas liberales. Precisamente, estas corrientes se distinguen de la concepción antropológica cristiana, en que en sus análisis de la cuestión social diagnostican y recomiendan una terapia que otorga la primacía axiológica a lo material, subordinando el espíritu a la materia. Diríamos que la "cuestión social" de estos dos últimos siglos comienza por lo económico pero su causa última y su solución está en lo espiritual. Por ello los Papas, desde León XIII hasta Juan Pablo II han insistido en que la "cuestión social" no es pura y exclusivamente económica, sino que principalmente constituye un problema de educación y moral (2). Cualquiera sea la respuesta, liberal, marxista o cristiana, siempre tendrá subyacente una determinada antropología y filosofía social.

(1) Pablo VI: "Populorum Progressio" nº 3; Juan Pablo II: "Laborem Excercens" nº 2; Cfr. Gaudium et Spes 4-10.-
(2) León XIII: "Graves de commnui" nº 10, Edición Guadalupe, Bs. As.

Conviene aclarar, tambien, la metodología empleada en el análisis da la cuestión social.

1º – Método: es el camino que recorre la inteligencia en las distintas ciencias para desentrañar, explicar y definir lo desconocido. Puede ser:

a) **deductivo:** cuando se parte de principios conocidos para llegar a conclusiones desconocidas; así, por ejemplo, es el método de la filosofía y de la teología; la primera parte de los principios fundamentales del ser, evidentes de por sí, la segunda de los principios de fe revelados por Dios. Ninguna de las dos ciencias discute sus primeros principios. Así escribe Santo Tomás:

> "Así como las otras ciencias no argumentan para demostrar sus principios, sino que, basadas en ellos discurren para demostrar otras verdades que hay en ellas, así tampoco ésta (la teología o "sacra doctrina") emplea argumntos para demostrar los suyos, que son los artículos del la fe, sino que partiendo de ellos, procede a demostrar otras cosas, como lo hace el Apóstol..." (3)

De allí que el método y análisis de estas ciencias es fundamentalmente ortodoxo y no ortopráctico como pretenden los teologos de la liberación latinoamericana (4).

b) **inductivo:** es el que parte de realidades observadas tratando de arribar a la formulación de una ley o principio que las rige: es el campo de las ciencias físicas, químicas, biológicas, en general denominadas naturales.

2º – **Análisis:** en su acepción genérica es la descomposición de un todo en sus partes componentes.

En las ciencias deductivas el análisis tiene dos momentos:

a) **resolutivo:** explica el todo y sus partes a la luz de sus primeros principios; resuelve el todo en sus causas últimas; así la creación se resuelve, en virtud del principio de causalidad y razón suficiente, en Dios; la mutación de los cuerpos, en la composición hilemórfica; la resurrección final, en la causalidad eficiente y ejmplar del la resurrección de Cristo.

b) **regresivo:** en este segundo momento la inteligencia vuelve del análisis enriquecida y vigorizada en su adhesión a los primeros principios, por la luminosidad y proyección de los mismos. Es el momento de la meditación y contemplación del filósofo y teólogo.

---

(3) Santo Tomás: "Suma Teológica" I-g. 1 art. 8
(4) Gustavo Gutierrez: "Teología de la Liberación" pg. 33, Edic. Sígueme, Salamanca, 1973. -

Esto, brevemente dicho, nos conduce a otro antecedente que influye de manera decisiva en los distintos tipos de análisis sociales que se realizan.

Nos referimos a la evolución de las ciencias naturales, en sus métodos y análisis, a partir del siglo XVI.

A raíz de la influencia del nominalismo que desacreditó la metafísica, y del protestantismo que abdicó de la teología, comenzaron a desarrollarse las ciencias naturales, cuyos objetos caen bajo la percepción de los sentidos. El método de **inducción** se canalizó principalmente a través de Galileo Galilei, Francisco Bacon y Renato Descartes, cada uno de ellos con características propias. En general, las ciencias se orientaron a buscar la **ley** o el **cómo** suceden los fenómenos observados, despreocupándose de inquirir por las causas últimas de los mismos. Así por ejemplo, Descartes y Bacon, al rechazar el hilemorfismo, vacían de contenido científico el principio de finalidad. No les interesa saber **"por qué"** vuela el pájaro, sino **cómo** hace para sustentarse en el aire.

Este método y tipo de análisis inductivo fascinó a muchos pensadores y se produjo su invasión a las ciencias del ser y del hombre, antropología individual y social. Fué un trasvasamiento del "cientificismo" a estas disciplinas, de por sí radicalmente deductivas, aunque en algunas de sus areas no desprecien el aporte de la inducción.

Augusto Comte habló de una "física social"; Freud pretendió descubrir la ley de la "libido" que rige inexorablemente todo el psiquismo humano; Kelsen estructuró un mecanicismo formal de las leyes carente de contenido axiológico; V. Mises basa su "praxeología" – ciencia de la acción humana – en leyes inmutables que gobiernan los fenómenos del mercado, como las físicas al cosmos; Marx vertebró toda la evolución histórica en torno a la ley del materialismo dialéctico, así como Darwin explicó la evolución de las especies por la mecánica y determinista ley de selección.

Sin embargo, para nuestra concepción, la filosofía social que abarca y subordina a la política, el derecho, la economía y la cultura, es **radicalmente deductiva.** La Etica, en el orden natural, y la "Teología moral social", en el sobrenatural, parten de principios metafísicos y de fe, respectivamente, para explicar los fenómenos sociales humanos y prescribir las normas de conducta y orientaciones adecuadas a la naturaleza del hombre. El Documento de la Santa Sede del 6 de Agosto de 1984, al referirse al método ortopráctico preconizado por las "Teologías de la liberación", expresa con toda claridad:

> "Pero el término "'científico" ejerce una fascinación casi mítica, y todo lo que lleva la etiqueta de científico no es de por sí realmente científico. Por esto precisamente la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar

precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica...

El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. **La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios" (5).**

Todo análisis, como el liberal o marxista, que pretenda inducir de los fenómenos observados leyes que inexorablemente rijan esas áreas, como las físicas al cosmos, equivocan el camino y sus conclusiones prácticas serán erroneas.

Más aun cuando estos autores privilegian el análisis inductivo, so pretexto de "pragmáticos" y "realistas", lo que realmente están haciendo es **sustituir** los principios de la metafísica y teología, por otros principios aceptados "aprioristicamente"; por lo que siguen, aunque no les guste, utilizando el método deductivo, si bien a partir de principios teóricos sociales falsos. Así la "física social" de Comte presupone el empirismo y positivismo; el análisis freudiano se fundamenta en el materialismo y determinismo; el mecanismo formal de Kelsen descansa sobre el agnosticismo kantiano; el análisis social marxista se efectúa en base al materialismo y economicismo dialéctico; las leyes fenómenicas que rigen el mercado según Mises, están precedidas por el agnosticismo y darwinismo que profesa este autor.

Lo que hemos expuesto es suficiente como introducción aclaratoria a los dos temas que desarrollaremos en el día de hoy: la cuestión social en las tres Américas y el análisis de la situación social mundial.

Solo nos resta advertir, en cuanto a la primera exposición, que la descripción no tendrá en cuenta todos los paises que componen a las distintas "américas", sino que versará sobre los factores de la "cuestión social", globalmente considerados, con incidencia en los mismos, aunque con características peculiares en cada uno de ellos. En el caso de América del Norte, nos detendremos en EE.UU. por la significación mundial de esta nación. También es obvio que el tiempo no nos permitirá analizar todos los factores de la "cuestión social" sino los más salientes.

I - AMERICA DEL NORTE

De las tres Américas, la del Norte refleja la mejor situación a nivel económico y estabilidad política. Los dos países representativos, Canadá y EEUU, ostentan indicadores económicos marcadamente diferenciados, y en sentido positivo, respecto de los de América Central y del Sur.

---

(5) "Documento de la Santa Sede" 6/VIII/84, nº 10

Si bien centraremos nuestra atención en los EE. UU. respecto de Canadá diremos algo muy importante que utilizaremos, como luego se verá, como argumento "ad hominem", contra los que pretenden defender la tesis de que "toda inversión extranjera causa, **necesariamente,** dependencia oprobiosa". Tal lo sostenido por los comunistas y algunos teólogos de la liberación, como el P. Cardenal, D'Scoto, Gustavo Gutiérrez, Boff y otros.

En efecto, Canadá pertenece al grupo de paises desarrollados, y en el que el nivel de vida alcanza altura considerable. Sin embargo, su economía **depende** mucho más del dolar americano y de las inversiones de EEUU. que la de muchos pueblos latinoamericanos. Algo similar sucede con Australia respecto de Inglaterra. Luego no es cierto que toda inversión extranjera cause, necesariamente, dependencia y subdesarrollo.

En lo que respecta a EEUU "la cuestión social", después de la crisis del petróleo, año 1973-74, ha ido tomando cada vez más importancia, a nivel dirigentes y sociólogos, no diremos en forma alarmante, pero sí preocupante. La línea de pobreza, en 1974, pasaba por el ingreso medio de una familia tipo, matrimonio con dos hijos, de US$ 14.000. – Hoy esa línea ha descendido su nivel a US$ 10.176. – (6).

Circula actualmente el proyecto de la Conferencia Episcopal Estadounidense, elaborado por una de sus comisiones, en el que entre otras cosas:

- se censura las situaciones de pobreza y el auge de las mismas;
- se critica la excesiva desigualdad en la distribución de los ingressos;
- se denuncia la carrera armamentista;
- se reivindican derechos económicos para todos los habitantes.

El rabino Alexander Schindler, presidente de las congragaciones judeo-americanas, dió su bienvenida al documento episcopal (7).

Un grupo de católicos, del que forma parte Michael Novak, ha criticado el referido proyecto, aunque no elude las estadísticas que ubican a 34.000.000 de estadounidenses por debajo de la línea de pobreza antes señalada. La discrepancia con los obispos se da en los medios a las medidas aconsejables para resolver el problema que tiende a agudizarse.

Antes de analizar el tema económico, mencionaremos otros dos componentes de gravitación en la "cuestión social" del norte: el problema racial y la carrera armamentista.

- **La cuestión racial,** es público y notorio que es fuente de innumerables conflictos sociales y de división muy marcada entre los habitantes de EE.UU. La reivindicación de igualdad de derechos civiles ha puesto

---

(6) Arthur M. Okun: "Igualdad y eficiencia" pg. 96, Edit. Sudamericana
(7) "La Nación", Buenos Aires, 16-XI-85

bases sólidas al movimiento "negro", tanto que ha encontrado eco favorable en amplios sectores blancos y en especial dirigentes. Con todo la paz definitiva aún no se ha logrado. Más aun, junto a la pacífica instancia de Luther King, se instaló la "teología negra" como punta de lanza del marxismo en el país del norte.

Esta teología reemplaza la lucha de clases entre proletarios y burgueses, por la dialéctica entre el negro y el blanco. Uno de los fundadores y principales líderes de esta teología es James Cone, quien solo concibe como verdadera teología la surgida del seno de un pueblo negro oprimido. Los blancos son siempre opresores y son el **"anticristo"**. Este autor recibe fuertes influjos del promarxista Karl Barth y Paul Tilich, teólogos protestantes (8). En su libro "A black theology of liberation", J. Cone afirma que la teología blanca es impía y opresora; que Dios está exclusivamente con el negro y contra el blanco: "Para ser cristiana-escribe-la teología blanca debería dejar de ser blanca y transformarse en negra, renegando de la blancura como forma adecuada del existir humano y afirmando la negritud como la intención de Dios para la humanidad" (9).

La TN es contraria a la reconciliación entre los blancos y negros, contraria tambien a la integración de los negros en la sociedad blanca. "El pueblo negro – dice textualmente – sabe que en la presente sociedad sólo hay una existencia auténtica, a saber: la que obligue a una **confrontación radical revolucionaria** con las estructuras del poder blanco, a través del "sí" a la esencia del negro" (10).

No es de extrañar que esta corriente teológica ha encontrado como compañeros de ruta a los teólogos protestantes y algunos católicos, simpatizantes de la teología de la liberación, en especial, ha conseguido el decidido apoyo del Consejo Mundial de las Iglesias, penetrado por la interpretación marxista de la teología.

● **En cuanto a la carrera armamentista** si bien tiene una connotación en las relaciones internacionales de EEUU, con todo ha tenido y tiene serias derivaciones en el orden interno por la absorción cada vez mayor de recurso material y humano. La mayor exigencia tributaria para atender a los gastos de defensa y la participación de jóvenes americanos en guerras lejanas, geográficamente, de su país, han originado reiteradas veces serios planteos y convulsiones sociales. Este fenómeno tiene efectos, también, en el área cultural, pues la psicosis de "guerra" junto con el temor inconsciente trae aparejada una frustración de ideales, poniendo a la juventud en un tobogán hacia la drogadicción, el alcoholismo y la corrupción. De esto se ha hecho cargo un vasto sector de la sociedad norteamericana, incluso de dirigentes, protagonizando

---

(8) Cfr. Miguel Poradowski: "El marxismo en la teología" pgs. 78 y sts. Santiago de Chile 1983, segunda edición, de donde reproducimos las citas.
(9) J. Cone: "Teologia negra de la liberación" pg. 25
(10) ibid. pg. 31

un movimento que se le ha denominado "la revolución conservadora americana" (11), orientado a fortalecer el vínculo familiar, desechar las prácticas abortivas, educar con sanos principios a la juventud, oponerse al movimiento "feminista". Ha escrito Guy Sorman:

> "La ERA (equal right amendement, o enmienda para la igualdad de los derechos, reivindicada por las feministas) está al filo de los años, cada vez más identificada con el izquierdismo, la liberación sexual, la destrucción de la familia, la amoralidad, el lesbianismo" (12).

● **Lo económico y la "cuestión social" norteamericana:** aunque el cuadro de situación de EEUU bajo este aspecto, no presenta los signos cruciales de centro y sudámerica, con todo el aumento de pobres, la baja del nivel promedio de ingresos, está preocupando a los dirigentes y a todos aquellos que, de alguna manera u otra, actúan en lo social. Prueba de ello es el proyecto de Documento episcopal al que hemos aludido anteriormente. En apretada síntesis daremos las respuestas de tres corrientes de analistas sociales de la cuestión económica norteamericana.

1ª – **Análisis social liberal-ortodoxo:** los economistas enrolados en esta corriente, fieles, escrupulosamente, a los principios de la escuela liberal, principalmente a la de Milton Friedman, hasta hace pocos años asentada en la universidad de Chicago, reiteran y reafirman con énfasis que la única vía para superar el problema de la creciente pobreza, de la alarmante subida del endeudamiento externo, ocasionados por las administraciones del partido Demócrata, es volver a la aplicación rígida de la economía de mercado. Reduciendo el concepto de igualdad al de 'igualdad de oportunidades', son partidarios de un mercado estructurado sobre la base de libertad y "eficiencia". La intromisión del Estado en la distribución del ingreso, siempre configura – según ellos – una violación de la justicia, pues siempre consistirá en sacarle a los que tienen lo que merced a su eficiencia obtuvieron, para dárselo a los que no tienen, debido a su incapacidad o pereza operativa.

Una aplicación concreta de ésta rígida postura liberal fue cuando, con motivo de la deuda externa de los países del Sur, aconsejaron al Presidente R. Reagan no aumentar las cuotas de participación al Fondo Monetario Internacional. El presidente se opuso y prefirió hacer el aporte, entendiendo que debía 'proteger' a los bancos acreedores y compañías de seguro nacionales, pues una quiebra de los países deudores, por falta de auxilio crediticio, significaría una quiebra para esas entidades norteamericanas. La tesis de Friedman y seguidores fue:

---

(11) Guy Sorman: "La Revolución conservadora americana" Edit. Atlántida Buenos Aires. 1983.
(12) ibid. pg. 121

que se hundan estas entidades con el barco de los deudores; vendrán otras que otorgarán créditos y seguros más "eficientemente". Es, prácticamente, un 'darwinismo social': el mercado, nacional e internacional, es principio de selección, en el que los eficientes desalojan a los ineficientes. Podríamos denominarlos **anarcocapitalistas.** No admiten ninguna ley de protección ni reguladora por encima del mercado; es la organización "cosmos", de la que habla Hayek (13), propia de los pueblos libres y maduros, opuesta a la organización "taxis" (regulada) que practicaron los pueblos y las hordas humanas primitivas.

2ª – **Análisis moderadamente liberales:** inspirados en los principios divulgados desdela universidad de Harvard y encontrando eco político en el Partido Demócrata, los analistas de esta corriente, sin abdicar del liberalismo, introducen el tema de 'la igualdad' al tratar el de la 'eficiencia'. Sostienen que no es posible predicar la igualdad de derechos políticos y en lo económico aceptar, impávidamente, el "muérete de hambre si no eres eficiente" (14). Escribe Arthur M. Okun:

"John Stuart Mill insistió en que sería comunista si creyera que la miseria y la provocación económica eran inherentes a una economía capitalista.

"Y Mill tenía razón: la miseria y la pobreza no son inherentes a una economía capitalista. Es más, en un capitalismo democrático deben eliminarse. La sociedad que hace hincapié en la igualdad y en el respeto mutuo dentro del ámbito de los derechos, debe aceptar la participación de estos principios en el dominio del dinero.

He destacado particularmente la urgencia de asistir al quinto inferior de la escala de ingresos y de ayudarlo a ingresar en el cauce principal de nuestra sociedad opulenta (...)

El mercado necesita un lugar y el mercado necesita que se lo mantenga en su lugar (...) En tal sentido el capitalismo y la democracia son una mezcla sumamente extraña. Quizás por eso se necesitan mutuamente: para introducir algo de racionalidad en la igualdad y algo de humanidad en la eficiencia" (15).

El pensamiento económico de esta escuela al instrumentarse en medidas políticas fomentan la intervención reguladora del Estado, especialmente en los seguros y asistencia social: la salud y la educación, preferentemente. En el orden internacional respaldan la ayuda estadounidense a los pueblos más necesitados, aunque estos estén agitados por ideologías socializantes y estatizantes. Esto hace replicar a los liberales ortodoxos afirmando que lo único que hace

---

(13) F. Hayek: "Nuevos Estudios" pg. 64, edit. Eudeba, Buenos Aires, 1981.
(14) Arthur M. Okun: "Igualdade y eficiencia", Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1982.
(15) Arthur Okun: op.cit. pg. 162/165.

EE.UU. es alimentar al 'tigre' que tarde o temprano terminará con la hegemonía norteamericana.

3ª. **Análisis de corrientes católicas:** sin desechar los lineamientos básicos de las escuelas liberales en economía, pero tomando distancia del "economicismo" y "politicismo" que caracteriza a las dos corrientes antes mencionadas, se destaca un grupo de católicos que, a raíz del proyecto de declaración Episcopal referido, ha tomado mayor notoriedad. Entre las figuras representativas que integran este sector del pensamiento católico están: Willam Simon, ex secretario del tesoro durante la administración Carter, Walter Hickel, ex gobernador de Alaska, el general Alexander Haig, ex secretario de Estado de la administración Reagan, y el ya citado Michael Novak quien, en su libro "El espíritu del Capitalismo democrático" pretende ensayar una réplica a la "teología de la liberación latinoamericana", penetrada por el marxismo, con una "teología del capitalismo democrático". (16).

Sostiene el valor irremplazable, para una economía próspera, de la iniciativa privada y del espíritu de empresa que estima ha sido descuidado por los teólogos católicos, más bien ocupados junto con varios representantes del episcopado en acentuar la predicación sobre la distribución de bienes y no sobre la producción de los mismos. Escribe M. Novak:

> "En nuestros días existe una extensa bibliografía sobre la teología del socialismo, que abarca desde los primeros intentos de socialismo religioso realizados en Gran Bretaña en el s. XIX, hasta la nueva teología de la liberación en América Latina. No se ha hecho virtualmente nada sobre la teología del capitalismo democrático (...)
> En el segundo Concilio Vaticano, en principio por la acción del "buen papa Juan" (Juan XXIII) y luego por la de Paulo VI, este vacío en el pensamiento social-católico comenzó a ser ocupado desde dos direcciones. Primero, en Europa occidental, particularmente en Alemania, la "nueva teología política" (J. Metz) comenzó a moverse con un rumbo socialista (...) Luego del Concilio Vaticano II, se creó en su seno una comisión de Justicia y Paz, y otras comisiones semejantes se abrieron en muchas diócesis de todo el mundo. Estas comisiones liberaron a sacerdotes y monjas de sus tradicionales obligaciones pastorales para que pudieran dedicarse a la

(16) Michael Novak: "El espíritu del capitalismo democrático" Ediciones Tres Tiempos, Argentina 1984, 2ª edición.

acción social (...) Declarando "estar junto a los pobres' y oprimidos', muy facilmente caen en el lenguaje de la lucha de clases. Si en un comienzo son reformadores, pronto los cautiva el lenguage de sus pares socialistas" (17).

Entre las cosas que proponen, sin descuidar la "eficiencia" del mercado, es la asistencia social a través de la iniciativa privada y no de un Estado paternalista. Apuntan en sus escritos y discursos a fortificar el vínculo familiar, y señalan el drama de la actual familia norteamericana. La proporción de familias pobres sin padre (madres solteras o abandonadas por sus esposos) ha crecido. hasta el 48%; los divorcios se sitúan en un porcentaje del 50% de los casamientos. En este aspecto acusan al individualismo anglosajón como responsables del estado en que se encuentra la célula básica de la sociedad: la familia. Aquí toman distancias de las corrientes liberales encerradas en el clásico individualismo y "economicismo" de vida. En este sentido proponen una reforma legislativa que tienda a favorecer la familia pues su normalidad ayudará a formar ciudadanos con las condicionas morales y sociales, necesarias para la perfección de las personas y el desarrollo de una sociedad en paz y prosperidad.

Referente a la "igualdad' económica, reivindicada por las corrientes socialistas y estatistas sostienen que es una utopía, a raíz de la diversidad de talentos, fuerzas, ingenios etc. Lo que sí deberá procurar el Estado es una **igualdad de oportunidades** para todos.

Preciso es señalar la existencia de otro sector del pensamiento católico norte-americano, que se encontraría representado o interpretado en el proyecto de Declaración Episcopal y que frente a los signos inquietantes de "la cuestión social" en ese país, sin oponer una crítica frontal a la economía de mercado, exige al Estado una **mayor intervención** para lograr una más equitativa distribución de ingresos, reduzça la carrera armamentista, vigorice a las familias bien constituídas, combata la inmoralidad y los atentados contra la vida (aborto) y despliegue una actividad asistencial no solo en favor de los pobres sino tambien de los pueblos pobres y subdesarrolados del mundo.

II – AMERICA CENTRAL

Describiremos la "cuestión social" en esta región a través de dos consideraciones: la primera, desde el punto de vista del componente económico que aflige a sus pueblos, y la segunda, a partir del contexto internacional que se ha originado en la región. Dejaremos los aspectos doctrinarios y de ideologías para cuando expongamos lo relativo a America del Sur, pues hay afinidad en este sentido.

1 – La cuestión económica

Se caracteriza prácticamente toda la región como **dependiente** del comercio exterior, al que acude colocando sus productos a precios baratos, en contraste con los importados que son de más altos precios. Esta circunstancia ha ido originando el progresivo deterioro en los términos del intercambio. Mientras se exportan productos agropecuarios o materia prima a precios bajos, se compran en el exterior productos elaborados a más altos precios por el mayor valor agregado, especialmente por la incorporación de la tecnología de los paises desarrollados. Esto, tomado globalmente, produce un saldo negativo en las balanzas de pago de todos los países centroamericanos.

La deuda externa agobia la región y la inflación corroe las economías internas. La desocupación alcanza a porcentajes que oscilan de un 10 a un 30%, según los países. Se padece hambre, existe una sensación de frustración colectiva y la delincuencia está en auge. Pueden señalarse como principales indicadores de la gravísima situación económica:

- baja en la producción industrial
- disminución del volumen de exportaciones
- escasez de divisas y deficit en la balanza de pagos
- inflación en constante aumento (17).

2 – Contexto internacional

La explosión social centroamericana, motivada en su inicio por la profundidad de la crisis económica, ha trasladado el centro del conflicto a lo político, interno e internacional. Se nota una creciente procupación por la cristalización de grandes corrientes políticas partidarias, sea bajo el signo de la Democracia Cristiana, como de la Socialdemocracia. Los gobiernos militares son jaqueados por la guerrilla; la Iglesia, después de

(17) Cfr. "Instituto Centroamericano de Estudios Politicos" en "Contribuciones" publicación de la Fundación K. Adenauer, Argentina, nº 4 – Diciembre 1984, pgs. 79 y sts.

la visita de Juan Pablo II, vigorizó la tendencia que busca la salida a través de la pacificación de los espíritus y no de la violencia. La Declaración sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación" del Vaticano, en la que rechaza la adopción del análisis marxista, la lucha de clases, la denominada "igelsia popular" surgida en Nicaragua, han constituído un aporte considerable para el establecimiento de la paz en la región.

A su vez el conflicto centroamericano ha concitado a las dos grandes potencias mundiales. Por un lado EEUU, invocando razones de seguridad y defensa nacional y continental; y por otro, la Unión Soviética que ha percibido que éste era el momento para que la revolución mundial comunista instalara un puente de operaciones en las "narices" mismas de su principal adversario.

En este contexto la "cuestión social" centroamericana debe preocupar a todas las fuerzas vivas del Continente, pues la consolidación del comunismo en Nicaragua, sumando su acción a la que viene desarrollando Cuba, se convertirá en una **inmediata** amenaza para todos los pueblos del Centro y del Sur.

Este cuadro de situación nos recuerda la clarividencia de Pío XI cuando condenó, en la Divini Redemptoris, al comunismo. Escribió:

> "Pero la lucha entre el bien y el mal quedó en el mundo como triste herencia del pecado original (...) Por esto, en el curso de los siglos, las perturbaciones se han ido sucediendo una tras otras, hasta llegar a la revolución de nuestros días, la cual por todo el mundo es ya una realidad cruel o una seria amenaza (...) Este peligro amenazador, como habéis comprendido, Venerables Hermanos, es el COMUNSIMO BOLCHEVIQUE ATEO, que pretende derrumbar el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana" (18)

Basta observar el globo terraqueo y se verá que está mucho más "rojo" que cuando Pío XI hizo esta severa admonición en el año 1937.

III – AMERICA DEL SUR

El acápite que sigue se refiere a los pueblos de América del Sur, pues la denominación de "latina" agrupa a todos los pueblos desde Méjico hasta Argentina y Chile.

Una mirada al interior de cada país latinoamericano revela, como en centroamérica, la pobreza, el estancamiento y el subdesarrollo de los mismos. Unos más que otros. He aquí algunos de los principales indicadores:

---

(18) Pio XI: "Divini Redemptoris" Nº 2 – BAC –

- estancamiento en el producto bruto interno a partir de la década del 60;
- estancamiento en el sector agropecuario;
- disminución del ritmo de crecimiento en el proceso de industrialización;
- Aceleración del proceso inflacionario;
- deterioro en los términos del intercambio;
- mayor dependencia de las empresas transnacionales;
- aumento de la deuda externa;
- aumento de las importaciones y decaimiento de las exportaciones;
- creciente desocupación

	Población 1	Producto bruto interno per cápita	Inflación 3	Deuda externa 4	Reserva 5
Argentina	28,5	1964	434	43,6	32
Bolivia	5,9	486	421	2,8	0,174
Brasil	128	1458	211	91,2	4,5
Colômbia	27,8	917	15,4	10,8	2,4
Chile	11,3	1437	23,1	18,0	2,1
Ecuador	8,5	1043	52,5	6,9	0,589
México	73,8	1904	69,1	88,6	4,9
Perú	17,4	1104	125	12	2
Rep. Dominicana	6,3	955	4,5	2	0,210
Uruguay	2,9	1737	51,5	4,5	0,737
Venezuela	14,7	2538	7,4	25,8	12,6

1 En millones de habitantes.
2 Corresponde a precios de 1980, en dólares.
3 Indice 1984
4 En miles de millones de dólares.
5 En miles de millones de dólares.

Fuente: Banco Germánico para América del Sur y archivo de la Deutsche Presse-Agentur (DPA).

A este cuadro angustioso de la situación económica habrá que agregar el retraso en la alfabetización, la ínfima proporción de jovenes promovidos a estudios superiores, la evasión de profesionales y técnicos a países desarrollados, y la inestabilidad politica de muchos de los países.

Las respuestas que han dado los analistas sociales son globales, es decir pretenden resolver toda la "cuestión social", desde su propios puntos de vista. Expondremos, brevemente, tres de ellas: la liberal, la marxista y la católica.

1 – Respuesta liberal

Hace algunos años el economistas Milton Friedman opinaba que en Chile había ocurrido un milagro económico. Con el correr del tiempo, las informaciones provenientes del país trasandino daban cuenta que tal milagro no había sucedido. En efecto, funcionarios

públicos del gobierno de A. Pinochet, intentaron, desde el comienzo del proceso militar, aplicar las rigurosas teorías monetaristas friedmanianas. Se los llamó, acertadamente, los "Chicago Boys". Inmediatamente redujeron la inflación del 508% al 9,5%. Sin embargo, los indicadores en 1981 señalaban una caída en el producto bruto interno, un crecimiento en la deuda externa del orden de los 12,600US$ y el índice inflacionario que comenzaba a subir, si bien lentamente. En 1984 la deuda externa alcanzó a US$18 millones y la inflación al 23 1%. Incluso, el gobierno ha debido morigerar la rigidez de las medidas frente a una continua y creciente presión social.

En Argentina, también, aunque tímidamente, durante el proceso militar, se intentó ensayar algunas medidas de neto corte liberal, como la liberación a las importaciones, entremezcladas con otras de estilo estatista y dirigista.

Esta corriente liberal insiste en recriminar a la mentalidad de gobiernos socializantes el retraso general de los pueblos latinoamericanos. Atribuyen también a la Iglesia el haber creado una excesiva preocupación por la distribución del ingreso y haber hecho muy poco o nada para revertir el deficiente proceso de producción. Preconizan la eficiencia y libertad económica como único sistema para superar la crisis.

En esta línea de analistas hay distintos grados que van desde una adhesión plena a los cánones de las escuelas líderes modernas, la de Austria y la de Chicago, hasta los católicos "liberales" que tratan de compatibilizar el análisis fenoménico liberal con la Doctrina Social de la Iglesia. Los más radicalizados, presa del "economicismo de vida", se esfuerzan por hacer ver que todos los problemas, sean de índole cultural, política o social se resolverán, si se aplica con seriedad las leyes de la economía de mercado. Siguen así a uno de los líderes de estas escuelas, L.V. Mises, quien expresó:

> "Cierto es que si por doquier fueran reconocidos los principios de la economía de mercado, no habrá jamás necesidad de recurrir a la guerra y los pueblos vivirían en perpetua paz, tanto interna como externa" (19).

2 – Respuesta comunista

Aplicando una estrategia adecuada a los pueblos latinoamericanos, incluidos los de centroamérica, el comunismo ha exacerbado la dialéctica "pobres y ricos", "pueblos desarrollados y subdesarrollados", "inversión extranjera y opresión" etc.. Aunque no ha alcanzado niveles partidarios con posibilidad de acceder al poder con fuerza propia, se ha

(19) Ludvig V. Mises: "La Acción Humana" pg. 363, Edit. Sopec S.A. Madrid 1968. –

valido de la colocación de sus agentes, siempre que ha podido, en puestos claves de gobiernos pro-socialistas o con inclinaciones socializantes. El caso más claro es el del gobierno de Salvador Allende en Chile, o durante el de Velasco Alvarado en el Perú.

Ya que el comunismo antes que doctrina teórica es una praxis revolucionaria, según Marx, los medios más usados son precisamente los violentos. Así la guerrilla centroamericana y la del Sur han originado una desestabilización global. Tupamaros en Uruguay, Sendero Luminoso en Perú, el ERP en Argentina, el Sandinismo en Nicaragua, son algunos de los focos guerrilleros por donde canaliza su accionar el comunismo internacional, sea el prosoviético o el pro-chino. A estos hay que sumar el "foquismo guerrillero" que se alimenta de ideales nacionalistas o de falsas concepciones cristianas que, en última instancia, terminan aliados a la guerrilla comunista o absorbidos por la misma.

Las propuestas comunistas son bien conocidas: colectivización de la vida y de la producción; ateización pública y privada, a lo sumo tolerando una religión complaciente e instrumentada; supresión de las libertades e iniciativas privadas.

3 – **Respuesta católica**

A partir de la II Conferencia del CELAM, Medellín 1968, siguiendo el análisis que efectuara el Cardenal López Trujillo en 1974, entonces Secretario General de ese organismo, surgen en el seno de la Iglesia en latinoamérica distintas respuestas a la "cuestión social" (20).

Ia. **corriente-Pastoral-Episcopal:** procede de una correcta interpretación de la liberación cristiana, conforme a la exhortación "Evangelii nuntiandi" de Pablo VI y el Discurso inaugural de Puebla de Juan Pablo II.

El punto de partida es **"pecado-conversión".** La liberación obtenida por Cristo apunta directamente a la transformación interior del hombre y, como consecuencia de ella, por añadidura, transforma, libera las estructuras malsanas de la sociedad. Es el caso de Zaqueo que relatan los Evangelios. Jesús al conocer la conversión interior de Zaqueo, le dice: "hoy la salvación ha entrado en tu casa". Zaqueo convertido prometió entregar la mitad de sus bienes a los pobres y, si en algo había defraudado – era jefe de publicanos, recaudadores de impuestos – devolvería el cuádrupolo. Es decir la transformación interior se proyectó a las estructuras temporales que rodeaban su vida cotidiana (21).

---

(20) "Liberación" – Diálogos en el CELAM – nº 16 – 1974, pg. 45
(21) S. Lucas: XIX v. 1-10

Esta corriente, integrada por la mayoría de los obispos latinoamericanos, muchísimos sacerdotes y laicos católicos, fue criticada como conservadora y eclipsada por una minoría agrupada en la segunda y tercera corriente, que seguidamente expondremos, y que contaban para ello con la prensa mundial y los medios de comunicación para difamar a la verdadera Iglesia de Cristo.

IIa. **corriente: moderadamente marxista:** esta parte de la "teoría de la dependencia estructural". Sus partidarios adoptan el instrumental del análisis marxista de la sociedad. Sus sermones y discursos son agresivos y dialécticos. Tergiversan las Sagradas Escrituras y representan la reedición del "mesianismo temporal". Según ellos Jesus debería haber increpado a Zaqueo: "Rico publicano, devuelve lo que has robado a los pobres; eres un explotador y alienante!".

Numerosos movimientos sacerdotales han tenido inspiración en esta falsa concepción de la liberación cristiana: "Cristianos para el Socialismo", y "los Doscientos" en Chile, "Sacerdotes para el Tercer mundo" en Argentina; "Sacerdotes para América latina" etc...

IIIa. **corriente: rígidamente marxista:** los que insistieron en demasía en los "análisis marxistas" y desoyeron las voces correctivas del Magisterio Ecelsiástico (22), se nuclearon en esta corriente, exhortando y predicando la lucha de clases para liberar a latinoamerica de la opresión y dependencia del sistema capitalista. Según estos teólogos, Jesús debería haber tomado un látigo (metralleta) y haberlos descargado sobre Zaqueo hasta liquidarlo, increpándolo al mismo tiempo: "ladrón, opresor!"

Los sacerdotes sandinistas son ejemplos más que suficientes. El P. Gustavo Gutiérrez escribió:

> "Todo intento de evasión de la lucha contra la alienación y la violencia del poderoso, y por un mundo más humano y más justo es la más grande infidelidad a Dios (...)
>
> Cuando la Iglesia rechaza la lucha de clases se está comportando objetivamente como una pieza del sistema" (23).

Estas dos corrientes **aspiran a instaurar un socialismo original latinoamericano.** – (24). –

– Conclusión –

A modo de recapitulación diremos que la "cuestión social" en América del Norte presenta una serie de interrogantes en lo que hace a

---

(22) "Octogessima adveniens" y "Evangelii nuntiandi" de Pablo VI
(23) Op. Cit. pg. 352-353
(24) Declaración de Santa Fé de "Los Sacerdotes para el tercer mundo" del 27-6-69, Argentina. –

la politica internacional – carrera armamentista, defensa y seguridad continental –; en lo atinente a la cuestión económica interna el esquema estrictamente liberal (escuela friedmaneana) está sufriendo una creciente presion de ajuste que corre el peligro de dar paso a un mayor resentimiento social, circunstancia que han advertido los obispos estadounidenses.El problema racial no está ajeno, sino que es parte activa de ese resentimiento.

En lo que respecta a américa central y del sur, la "cuestión social" está agitada por la penetración de la ideologia marxista, que ha ganado campo dentro mismo de las filas católicas y protestantes. Los esquemas estrictamente liberales no son capaces de superar el estancamiento y el empobrecimiento de toda la región.

II

EL ANALISIS DE LA SITUACION SOCIAL EN EL MUNDO ACTUAL

Dr. Carmelo E. Palumbo, Argentina

Siguiendo y completando cuanto dijimos en la introducción de la disertación anterior, dividiremos este amplio y complejo tema en los tres pasos de todo análisis social.

1º – **Observación y descripción** de los fenómenos sociales más salientes sometidos a examen. Es algo así como una toma fotográfica de la realidad.

2º – **Momento resolutivo:** de acuerdo a principios teóricos sociales, procedentes de una determinada antropología y cosmovisión, se resuelve, es decir, se descompone el todo social en los distintos factores que lo componen, diagnosticando las causas que lo explican con tales características.

3º – **Momento regresivo:** por pertenecer este tipo de análisis a la filosofía social, es decir a la ética, es normativo; confronta los factores y causas diagnosticadas en el segundo momento, con los principios normativos de la antropología y consmovisión subyacente en la mente del analista y prescribe las "terapias", "conductas" y "orientaciones" necesarias o convenientes para superar, corregir, suprimir o acompañar determinada situación social.

I – Observación y Descripción de la situación mundial

Al ser tan complejo y amplio el hecho bajo examen y tan breve el tiempo para su exposición, haremos una presentación esquemática, con los datos que nos han parecido los más salientes en cada una de las áreas sociales analizadas.

1º – Area Económica

Despúes de la segunda guerra mundial comienza una etapa de reconstrucción. Los países que habían salido victoriosos continúan sus avances tecnológicos y científicos pero orientándolos preferentemente a lograr un mayor bienestar y confort. En este sentido EEUU se colocó a la cabeza. Se multiplicaron las comunicaciones, se cubrió el mundo de televisores, automóviles, microprocesadores, computadores etc... Países derrotados como Alemania, Italia y Japón, resurgen con vigor se incorporan a esta carrera "consumística", en la que el hombre dominó la materia como nunca en la historia. No quedaron atrás Francia, Bélgica y Holanda que habían padecido el flagelo de la ocupación.

La década del 60 marca un hito de euforia y desarrollo. Los países industrializados, los denominados del "Norte", ilusionados con un crecimiento al infinito, se aplicaron en la producción de bienes para el consumo cada vez más sofisticados.

Dos circunstancias o factores contribuían para ello: en primer lugar, el crecimiento de la población mundial aseguraba una demanda en continuo aumento. Piénsese en el ritmo geométrico de la reproducción humana: hace apenas tres siglos la tierra contaba con unos 470.000.000 de habitantes; hace 100 años con 1.000 millones, en la actualidad se aproxima a los 4.000 millones y se calcula que en 50 años más esta cantidad será duplicada.

En segundo lugar, el otro factor que favoreció la explosión económica que comentamos es que el crecimiento registrado contó con un petróleo abundante y barato, que no sufrió alteraciones considerables de precio desde 1920 a 1972.

Así pues, el mundo asistió en ese período a una verdadera revolución económica, producto de la conjunción del avance científico y tecnológico junto a un crecimiento acelerado de la población y al bajo precio de la energía necesaria para poner en funcionamiento el sistema.

Sin embargo, debemos destacar que no todos los países registraron el mismo fenómeno de crecimiento. Por un lado hay que distinguir a los del "Norte" – EE.UU. Europa, Rusia y Japón – y por el otro, el resto de países que conforman el "Sur". A los del primer grupo también se les ha llamado "países del centro", "desarrollados", en tanto que a los segundos, "países de periferia". "subdsarrollados" o "en vía de desarrollo".

Dentro de los dos grupos también se registran diferencias de importancia económica. Piénsese, por ejemplo, que el 70% aproximadamente de los aviones que surcan los aires es de fabricación estadounidense; Japón es el único país industrializado de economía abierta que ha registrado los mejores índices de crecimiento: 9,8% anual en el

período 1963/1972, ritmo que duplicaba al de los otros países industrializados.

Un fenómeno característico de este período es el surgimiento de la gran empresa y de las "transnacionales", empujadas por la fuerte demanda mundial. Una guerra económica para conquistar los mercados sucedía a la guerra militar. Los países del Sur, el 70% de la población mundial, exportaban el 80% de las materias primas y recursos naturales, para luego importar del Norte el mismo porcentaje de productos elaborados con mayor valor agregado. El deterioro en los términos del intercambio era progresivo.

Llegada la crisis del petróleo, es decir, desde 1973 en adelante, aquel desarrollo que se había creído indefinido, sufrió un impacto que lo frenó e hizo revertir las curvas de los principales indicadores económicos. El encarecimiento de la energía básica y esencial, el petróleo, provocó fuerte alza de precios internacionales, inflación, recesión, por menor demanda, y consecuente desocupación en todos los países. Los industrializados comenzaron a ensayar medidas proteccionistas para sus economías, como es el caso de la Comunidad Económica Europea, respecto de las importaciones de carne y granos que provienen de latinoamérica.

A su vez el excedente de "petrodólares" de los países árabes, principales productores del petróleo, se volcaba a los centros financieros en busca de colocación rentable. Los pueblos del Sur sintiendo el coletazo de la inflación, recesión y desocupación mundial, añadieron una nueva pesadilla, hoy convertida en tragedia económica: la deuda externa.

Si en la crisis del 30, crisis de subconsumo para los del Sur y de superproducción para los del Norte, el problema consistió en no poder comprar, hoy pasó a ser una imposibilidad de "pagar", que coloca en graves riesgos las compras futuras. Estas consecuencias la ven no sólo los deudores, sino también los acreedores (1).

Un somero cuadro de los países del Sur nos revela lo acuciante de la crisis:

- las expectativas de vida oscilan entre los 50 y 60 años; 1/5 de su población sufre hambre y padece deficiente alimentación, es decir, están en la "línea de indigencia", carece de indispensable para la subsistencia y un gran segmento está por debajo de la "línea de pobreza, es decir, de lo necesario para un decoroso y digno nivel de vida humana";

(1) Cfr. "Informe de la comisión Brandt. Diálogo Norte-Sur", Nueva Imagen, Bs. As. 1980; Cfr. Revista "Valores" 1983, nº 1, de la Facultad de Ciencias económicas y sociales de la Universidad Católica Argentina, Santa María de Buenos Aires. Algunos índices y reflexiones que exponemos en esta Comunicación, fueron extraídas de los distintos artículos que componen este número del la Revista.

● hay países que han alcanzado niveles medios de ingresos, aún no bien distribuidos, con el crecimiento de su industria manufacturera, como el Brasil, Corea del Sur, Hong-Kong y Taiwán. Su progreso depende de la politica comercial y financiera del Norte. Si bien las transnacionales ayudan su expansión, están condicionadas por sus polítcas comerciales.

Existen otros países menos desarrollados como la India, Indonesia y Pakistán que necesitan para sus industrias mayor acceso a los mercados mundiales.

Otros países se hallan en peor situación, como muchos del Africa, en que por sí solos no pueden emerger de su lamentable estado de pobreza.

Entre los países del Sur productores de petróleo, los hay en situaciones más favorables como Kuwait, algunos emiratos árabes, y otros que presentan problemas de infraestructura y y de distribución del ingreso, como es el caso de Irán, Irak, Libia, Arabia Saudita y en latinoamérica Venezuela.

Con respecto al petróleo, una amenza se cierne sobre los países productores: el agotamiento de las fuentes naturales y la substitución que busca el Norte de esta energía por otras fuentes renovables o más abundantes, como es la apropiación y aplicación de la energía solar.

Bajo este aspecto económico, nos hallamos en la década del 80 frente a unn nuevo fracaso del "progreso indefinido". El "tener más" para "consumir más" no puede sustituirlas ansias del Infinito Transcendente al que está llamado el hombre; por el contrario, la materia, sobre la que versa la actividad económica del ser humano, a poco de andar, muestra su substancia hecha de finitud y relatividad.

Antes de seguir adelante planteamos ahora un interrogante ? hay que frenar el progreso económico o reactivarlo? El mandato divino de "dominar la tierra" ? debe ser condicionado o limitado ?

2º – Area política

"Paz o guerra" es el dilema que debate a la sociedad contemporánea Nadie mejor que Juan Pablo II ha tomado nota exata octualidadi politica contemporanea Su mensaje para la jornada de la Paz de 1982, su primera encíclica "Redemptor hominis", describen con angustiante exactitude el estado de las fuerzas políticas nacionales.

"En una palabra, cuando tantos factores podrían favorecer su integración, la sociedad humana aparece como un mundo

que **estalla,** en el cual, sobre las fuerzas de unión, prevalecen las divisiones **este-oeste, norte-sur, amigo-enemigo"** (2)

Uno del los signos característicos de la crisis política es similar al de la cuestión económica, su **globalidad.**

En efecto, los conflictos politicos nacionales han dejado de ser localistas para internacionalizarse. las grandes potencias, movidas unas por su intrínseco caracter ofensivo mundial, como el comunismo, está presente en la medida que las circunstancias se lo permitan, en todo problema nacional; los EEUU, sea invocando razones de suguridad y defensa occidental, sea para proteger su enorme poder económico en el hemisferio, no hace esperar sus réplicas defensivas.

La gran cantidad de países del Sur se debaten interna e internacionalmente buscando una posición de neutralidad o "no alineamiento", para sortear el conflicto que preocupa a las grandes potencias.

Este processo de globalidad de los conflictos está signado tambiém por la marcada "satelización" de los países en torno a los grande centros mundiales de poder. Quieran o no los "no alienados" quieran o no los legítimos nacionalismos, el globo terráqueo se ha convertido en un tablero de ajedrez en el que las fichas menores son impulsadas, aun contra su voluntad y la verdad, a servir a las mayores.

Um caso típico es lo acaecído a la Argentina en la ocupación, que por derecho internacional le corresponde de las islas Malvinas. Sin embargo, no convenía al Norte esa ocupación, y así EE.UU. sin discutir el derecho y sin negarlo, procedió de acuerdo a criterios pragmáticos y estratégicos, apoyando a Inglaterra.

Así también, Nicaragua, que surgía a una nueva vida democrática, luego de la dictadura de Somoza, con el apoyo y bendición de los obispos, resultó ser una "ficha" movida por el marxismo internacional (3). Expresivamente ha dicho Juan Pablo II:

> "(...) el bien del hombre (...) debe constituir el critério esencial de todos los programas. En caso contrario, la vida humana, incluso en tiempo de paz, está condenada a distintos sufrimientos y al mismo tiempo, junto con ellos se desarrollan varias formas de dominio **totalitario, neocolonialismo, imperialismo,** que amenazan también la convivencia entre las naciones. En verdad, es un hecho significativo y confirmado repetidas veces por las experiencias de la historia, cómo la violación de los derechos del hombre va acompañada de la violación de los **derechos de la nación,** con la que el hombre está unido por vínculos orgánicos,como a una familia más grande" (4)

Si pasamos revista rápidamente a las diversas regiones del mundo nos encontramos: **en el Este** con pueblos "encorsetados" por la política del partido único comunista, cuyo accionar y finalidad la identifican

---

(2) J. Pablo II: "Mensaje – Jornada de la Paz 1982" nº 2

(3) "Documento de la Conferencia Episcopal de Nicaragua al Frente Sandinista" del 17 de Octubre de 1980. –

(4) J. Pablo II: "Redemptor hominis" nº 17

con la del Estado; **en Asia y Africa,** los gobiernos militares, las revueltas y los crímenes políticos sorprenden de tanto en tanto a la opinión mundial; **en Irán,** y algunas facciones de poder en otros pueblos, imprimen el fanatismo religioso en las contiendas políticas;**el medio oriente** es un volcán en ebullicion en donde distintas ideologías, nacionalismos e intereses se han concentrado para disputar el predominio de la región; **en Europa** el auge del los partidos comunistas, como en Italia y Francia, el avance de las concepciones laicistas y de izquierda, han reducido a la otrora "cristiandad" a una mínima expresión, reflejada en las festivas acogidas al Papa, pero más por costumbre histórica de tener un "Papa", que por respeto y creencia en el Supremo Maestro y Pastor del pueblo de Dios. Así Italia, España y Francia, luego de llorar los atentados al Papa, no han vacilado en legislar la ley del divorcio y las leyes permisivas del aborto; sus poderes políticos (pueblo y gobernantes) se ha rebelado contra el Creador y su representante. **En América Latina,** el escenario muestra una alternancia entre gobiernos militares y civiles, muchas de ellas signadas de sangre, por las que se revela la falta de madurez y asentamiento de valores cívicos y humanos.

En conclusión, el panorama mundial, a nivel político, sigue el derrotero de lo económico: crisis profunda. No es el momento de analizarlo, pero ciertamente que lo político y económico se amalgaman en los grandes centros del poder mundial.

Aquí también abrimos un interrogante para el filósofo y el teólogo de la HISTORIA: la tendecia hegemónica de los poderes políticos, la tentación al imperialismo o dominio mundial, ¿no responde al falseamiento de la vocación ontológica del hombre a lo UNO infinito y transcendente? Si hay un más y menos en el orden de las perfecciones, y gobernar es una perfección del obrar humano, hay un solo **máximo;** dos máximos se rechazan. Solamente si el hombre acepta el Máximo Transcendente, Dios, las perfecciones relativas se armonizan, aquietan y no entran en colisión. La Paz mundial sin Dios es imposible; la guerra y la autodestrucción de la humanidad se torna así casi inevitable. Ha enseñado el Concilio Vaticano II:

3 – Area cultural y social

Entendemos aquí por cultura la forma, en términos escolásticos, que especifica el modo de vida contemporáneo, que le da una fisonomía propia y distinta, por ejemplo, a la de la época medieval, renacentista o preindustrial.

Con este supuesto señalaremos algunos componentes de la cultura contemporánea, a nivel social, que reflejan y coadyuvan, realimentando, la crítica situación mundial.

---

(5) Guadim et Spes nº 36

a) Economicismo de Vida

En el radiomensaje de navidad del año 1954, ya Pío XII había señalado la errónea confianza de los poderes públicos en resolver los problemas de la paz y de la prosperidad humana a través de soluciones meramente económicas. La misma reflexión la ha reiterado Pablo VI, en la "Populorum Progressio" y el actual Papa reinante en la "Laborem Excercens". Pío XII dijo:

> "Sin embargo, la economía, con su capacidad aparentemente ilimitada de producir bienes innumerables y con la multiplicidad de sus relaciones, ejerce sobre muchos contemporáneos una fascinación superior a sus posibilidades y en campos extraños a ella. El error de tal confianza puesta en la moderna economía es común también a las dos partes en la que el mundo de hoy está desmembrado. **En una de estas partes** se enseña que, si el hombre ha demostrado un poder tan grande para crear el maravilloso conjunto técnico-económico de que hoy se enorgullece, tendrá también la capacidad de organizar la liberación del la vida humana de todas las privaciones y todos los males que la aquejan y de realizar de esta manera una especie de autorredención. En la **otra parte,** en cambio, gana terreno la concepción de que la economía, y en particular de una forma específica suya, que es el **libre intercambio,** se debe esperar la solución del problema de la paz" (6).

Este economicismo invasor se comprueba muy fácilmente en las plataformas y prédica de los partidos políticos que tratan de diferenciarse de sus adversarios por la distinta concepción de la economía,y no por una distinta concepción del hombre u otros valores superiores. Los planes de los gobiernos para superar las crisis internas apuntan a la adopción de medidas económicas, esperando con ello no sólo resolver las crisis sino además ampliar las bases del poder político.

Un signo claro es la educación de la juventud. Las profesiones y estudios, especialmente los superiores, se eligen por su rendimiento económico, ya no como perfeccionamiento de cualidades propias de cada persona. Las facultades de filosofía y humanidades se han poblado de muejeres, lo cual no es negativo sino por la ausencia de varones; en cambio, las carreras técnicas y de economía cubren rápidamente sus cupos disponibles cada año.

Repitiendo a Pablo VI se promueve una civilización y cultura del "tener más" y no el de "ser más hombre".

---

(6) Pio XII: "Ecce ego" nº 19; Cfr. "Laborem Excercens" nº 13; "Populorum progressio" nº 14.

b) La Tecnocracia

Distintos autores se han ocupado de la técnica moderna como uno de los factores más decisivo en la crisis por la que atraviesa la humanidad. Así, René Guenon, Gabriel Marcel, Gaston Bardet, Gustavo Thibon, Vence Packard (7). El común denominador del análisis que efectúan es el predominio del número y de la cantidad sobre la cualidad y lo espiritual. Parafraseando a G. Bardet podríamos decir que si por año muere un millón de individuos aplastados por los automóviles, decenas de millones son aplastados lentamente por las cadenas de montaje de ritmo inhumano, atrofiados cerebralmente por los medios de comunicación masivos (mass-media).

Las ciencias técnicas se han instalado con soberbia (ibris) en el centro de la historia. Ellas han impulsado, como lo señala G. Thibon, tres idolatrías: **la vida exterior, la valoración por la cantidad,** y la **fascinación por la velocidad y el cambio.**

Por un lado, el avance real y objetivo en el dominio de la materia ha derivado en la invención de armas terribles de destrucción; por otro lado, los egoísmos, enconos y ansias de poder, hacen que el hombre hoy tenga miedo por las obras de sus proprias manos. Escribe, a propósito, el Papa Juan Pablo:

> "El hombre actual parece estar siempre amenazado porlo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos (...)
> El hombre, por tanto, vive cada vez más en **el miedo"** (8)

Corre el riesgo, como decía Terencio, de convertirse en un verdugo de sí mismo: "eautontimorúmenos".

La crisis social mundial, en lo que hace al predominio abusivo de la técnica, se agrava pór cuanto es allí donde el principado de Satanás ejerce mejor su poder esclavizante y degradante del hombre. Si el mundo está en la potestad del diablo, como dice el evangelista, es precisamente en el dominio de la materia donde se realiza, pues Satanás odia la creación material, y si bien él no es principio de la misma, con todo, por voluntad permisiva de Dios, puede desviarla de sus finalidades naturales. Por ello, no vacilamos en decir que una nota gravísima de la crisis mundial actual es que la técnica está en manos 'paganas', en última instancia, al servicio del poder destructor de Satanás.

La técnica es la prolongación de la inteligencia y de las manos del hombre. Si ella se deja guiar por el saber superior ético y teológico,

---

(7) R. Guenón: "Crisis del mundo moderno", "Reino de la cantidad": Gabriel Marcel: "Decadencia de la sabiduría"; Gastón Bardet: "Demain, c'est l'an 2000"; V. Packard: "La ciudad desnuda". Cfr. sobre este tema: P. Julio Meinvielle: "La Iglesia y el mundo moderno", Pgs. 186/213, Edit. Theoria Bs. As. 1966
(8) J. Pablo II: "Reomptor hominis"nº 15

producirá un mundo maravilloso al servicio de los altos ideales del hombre; en cambio, si se proyecta, como lo hace hoy, rechazando el gobierno de todo saber meta-técnico, y tratando de subordinar al político, al economista, al psicólogo; violando la intimidad de las personas, sirviendo a la masificación de los pueblos, lamentablemente su producción será asfixiante y letal para el ser humano.

c) La "Megápolis"

Por último, siguiendo a Pablo VI en la "Octogessima Adveniens", detectamos como un factor de preocupación de la crisis cultural y social, el surgimiento de "la megápolis", es decir de las grandes ciudades, provocada por el éxodo del campo hacia los centros urbanos industriales. (9).

En todos los países, en unos más que otros, se conoce esta circunstancia. La concentración de población en torno a las ciudades, ha dado surgimiento a las denominadas "villas", "favelas", "villa miseria" etc... que existen no sólo en latinoamérica sino también en ciudades del Norte y Europeas, tal vez con menos extensión y con otras características.

Las consecuencias dramáticas son de índole material y moral. En cuanto a las primeras, sucitan problemas de salud, higiene, infraestructuras, empleos; a raíz de la competencia, los salarios bajan por la mayor demanda de trabajo; a través de los medios de comunicación se incita al consumo de productos no siempre convenientes para la salud humana. En lo que respecta a las consecuencias morales, se originan situaciones de promiscuidad sexual, delincuencia juvenil, vagancia, drogadicción, alcoholismo, uniones y separaciones matrimoniales de hecho.

Uno de los síntomas visibles es la masificación de la persona humana, aprovechada por políticos demagogos y por la propaganda comercial.

Las "masas" humanas atraen al individuo, como la gran masa de agua del mar o la de la mole rocosa de las montañas; el ser humano queda fascinado y atraído por las "grandes" masas; al insertarse pierde su individualidad, transfiere la responsabilidad personal a la "masa", rompe el freno y la censura y hace cosas que solo no las haría; finalmente es conducido, irreflexivamente, por movimientos transeúntes, propio de la materia, achatando y aplanando al máximo los inmanentes, propios de los actos espirituales. Einstein demostró que si se somete un cuerpo a la velocidad de la luz, aparecerá achatado. Pues bien, el cambio y velocidad a la que se somete a las masas humanas achatan y aplanan su espíritu.

---

(9) Pablo VI: "Octogessima Adveniens" nº 8-9-10, BAC

Esta es la profunda crisis cultural y social. El hombre va perdiendo su identidad personal. La "imago Dei" transformándose en "imago materiae".

II – Momento resolutivo y regresivo del análisis de la situación mundial

Resta para concluir nuestra comunicación hacer un breve tratamiento de las causas y fundamentalmente de la terapia para superar el cuadro crítico mundial que, en apretada síntesis, hemos diagnosticado en lo que antecede.

1º – Economicismo dialectico marxista

Según esta concepción, fiel al materialismo de Marx, la única estructura válida de la historia es la económica, pues ella versa sobre lo único que interesa al hombre: el suministro de bienes sensibles para atender a las necessidades de la vida corporal.

A su vez el único factor válido para motorizar esta estructura es el trabajo, fundamentalmente el manual.

El capital es un factor espúreo, formado por la apropiación indebida que hace el capitalista del plus-valor de cambio de las mercaderías, que debe ser arrojado de la historia mediante la **praxis revolucionaria.**

Las superestructuras, como la del Estado, familia, Iglesia, cultura, se modificarán y algunas de ellas desaparecerán,como es el caso del Estado, en la medida que se modifiquen las relaciones de producción y éstas sean gobernadas por el proletariado. Ha escrito Marx:

> "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones necesarias, determinadas, independiente de su voluntad, las cuales corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política, a las que corresponden formas de conciencia social determinadas. El modo de producción de la vida material **condiciona** el proceso de la vida social, politica, intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; es, inversamente, su ser social el que determina su conciencia" (10)

(10) C. Marx: "Crítica de la economía política" pg. 15, Bibliot. Pleiade

Preciso es decir que autores posteriores a Marx han tratado de suavizar este "mecanicismo económico determinista" que guía todo su análisis social. Engels, Mao Tse Tung, Althuser, Gramsci, entre otros autores, sin abandonar la estructura básica económica de la historia, han sostenido un **flujo y reflujo** desde la estructura a las superestructuras, y desde éstas hacia aquella, con influencias recíprocas. De aquí que Mao Tse Tung haya sido el impulsor de la **"revolución cultural permanente"**, aunque se haya superado la contradicción básica entre capital y trabajo. Gramsci ideó el "eurocomunismo" mediatizando la cultura para una eficaz penetración comunista en Europa.

Con estos principios teóricos "apriorísticamente" aceptados, los analistas comunistas difunden su solución a los problemas que aquejan al mundo. La praxis revolucionaria es la **conclusión deductiva** de sus principios. No inducen dela historia las soluciones sino que buscan transformarla a través de una concepción acrítica, idealista, materialista y dialéctica.

2 – El economicismo liberal

Las Escuelas modernas de economía liberal, como la de Austria liderada por V. Mises, Hayek y otros y la de Chicago por Milton Friedman, caen también en una concepción economicista, al menos, de la vida pública y social, dejando la vida privada reducida al campo de lo subjetivo y arbitrario. Los principios teóricos que preceden sus análisis responden al avance del agnosticismo y del positivismo de las ciencias. Partiendo de ellos **deducen** conclusiones para la acción humana. De ahí que V. Mises haya estructurado la "praxeología" – estudio de la acción humana –, como ciencia de las ciencias, un sucedáneo de la metafísica negada como ciencia por Kant.

Este agnosticismo los conduce a rechazar toda valoración moral de la conducta social humana, a quitar toda teleología del obrar. La concepción del ser, de la cosa "en sí",de lo bueno "en sí", del precio "justo" "injusto", no tiene cabida en el marco de lo científico. Por ello el derecho, la política y la economía son separadas de la moral.

Solo interesa a estos doctrinarios el fenómeno-mercado, en el que se da la interacción de conductas que **prefieren, escogen y renuncian** a bienes y servicios, movidas siempre por la insatisfacción, ley suprema y pseudometafísica de la "praxeologia" misiana (11). Dios, la moral, el bien común, la solidaridad, quedan excluidos por ser conceptos no científicos, por tanto incapaces para estructurar una ciencia del Estado, del derecho o de la economía.

Consecuentes con su postura, adoptan la filosofía utilitaria. Y lo hacen con toda lógica, pues si se renunció al ser, se esfumó el criterio

(11) L. Von Mises: "La Acción humana" pg. 39 edit. Sopec S.A. Madrid 1968.

de la verdad y del obrar. La utilidad será su reemplazante: "verdad es aquello que es útil" (W. James).

Escribe V. Mises:

"Ahora bien, las enseñanzas de la filosofía utilitaria y la economía clásica nada tiene que ver con la teoría de los derechos naturales. Lo único que a aquellas doctrinas interesa es la **utilidad social**. Recomiendan la democracia, la propiedad privada, la libertad, no porque constituyan instituciones naturales, sino por resultar beneficiosas" (12)

¿Cómo puede Occidente preparar y afianzar su defensa frente al avance marxista, con un orden público estructurado sobre la arena movediza de la utilidad social? ?Puede lamentarse F. Hayek de que la democracia en Occidente se ha desvirtuado, si ellos insisten en inocularle virus y gérmenes que la corroen por dentro? (13) ? No se dan cuenta que esta filosofía utilitaria prepara el camino, como decía Pío XI, a la convulsión social, hábilmente aprovechada por el comunismo internacional?

3 – Teoría de la dependencia estructural

Por la implicancia que tiene esta teoría en la resolución de la crisis que afecta a los pueblos subdesarrollados y por la invocación que hacen de ella los "teólogos de la liberación latinoamericana", como dijimos en nuestra primera comunicación, haremos una rápida referencia a la misma.

a) **Breve historia:** desde 1950 comienza a difundirse en los países latinoamericanos la idea de que el subdesarrollo en el que están inmersos puede ser superado mediante una reformulación y corrección de ciertas políticas económicas. Se creyó, con no disimulado optimismo, que sustituyendo importaciones, ampliando el mercado interno, desarrollando industrias básicas, energéticas y de minería, se mejoraría la balanza de pagos, y gradualmente, se promovería el desarrollo, levantándose así el nivel de vida. Fué la etapa denominada del "**desarrollismo**". Sus iniciativas no pasaban de ser una reforma de las estructuras económicas vigentes. Organismos internacionales como la ONU, el BID, la Alianza para el progreso, apoyaron decididamente esta tendencia.

Entrada la década del 60, frente al fracaso de la concepción desarrollista gradual, comienza a analizarse la situación de subdesarrollo conforme a otros criterios. Se deja de lado la **"teoría de la marginalidad"**, según la cual el subdesarrollo se debe a la inactividad y pasividad de los pueblos subdesarrollados, y se abraza, cada vez con

---

(12) Ibid. pg. 227
(13) Conferencia pronunciada en Londres en 1974

más entusiasmo, la **"teoría de la dependencia estructural o global".** El escritor brasileño la definió así:

> "La dependencia es una situación en la cual un cierto grupo de países tienen una economía condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la propia está sometida. La relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros países (dependientes) sólo pueden hacerlo como reflejo de esa expansión, que puede actuar positiva y/o negativamente sobre su desarrollo inmediato. De cualquier forma, la situación básica de dependencia conduce a una **situación global** de los países dependientes que los sitúa en retraso y bajo la explotación de los países dominantes" (14)

Señalan, por consiguiente, los teólogos de la liberación, que los pueblos latinoamericanos están subdesarrollados por **causa** del desarrollo de cuatro siglos del capitalismo. Subdesarrollo y desarrollo son dos caras de una misma moneda. Toda inversión de los pueblos del centro (dominantes) en los de periferia (dependientes) causa atraso y opresión, que se proyecta de lo económico a lo politico, cultural, social y religioso; es decir configura una dependencia global y estrutural.

Estos analistas cristianos, católicos y protestantes, partiendo de los principios teóricos sociales de Marx, de su economicismo dialéctico, **deducen** la pastoral de la Iglesia, que de acuerdo al análisis marxista, debe ser "praxis" revolucionaria para arrojar la causa del mal: el capital privado, especialmente el proveniente de EE.UU. y Europa. Así, tergiversan las Escrituras, acusan a la Iglesia Jerarquica de alienante y reeditan el mesianismo temporal.

4 –El análisis social cristiano de la situación mundial

Para completar este cuadro analítico conviene señalar, desde una correcta perspectiva católica, aportes positivos de la Doctrina Social de la Iglesia para superar la crisis del mundo moderno. Dentro de la brevedad de nuestra exposición, apuntaremos algunos pensamientos centrales, que luego serán tratados de manera más completa en distintas sesiones programadas de este COLOQUIO.

---

(14) "Dependencia y Cambio social" – Ceso, Stgo, de Chile, 1970, pg. 45

a) Realismo social

Al realizar su análisis social la Doctrina cristiana se mueve con realismo. Según éste, la conducta del ser humano es ambivalente en su actual naturaleza. Frente al optimismo rousoneano según el cual el hombre nace bueno y lo hacen malo las circunstancias, y frente al pesimismo de Hobbes y Spencer que conciben al hombre como un "ave de rapiña", nuestra doctrina afirma que el hombre nace con tendencias al bien y al mal y que el ejercicio responsable de su libertad dependerá de la educación y moral. De allí que los agentes que acuden al intercambio mercantil pueden hacerlo prevaleciendo en ellos las tendencias al mal (malicia, especulación, egoísmo) o al bien (respetando la justicia de reciprocidad en los cambios, practicando la solidaridad y la equidad). El mercado no es **principio** de una justa y meritoria retribución de ingresos (liberales), sino un instrumento necesario para la economía por donde se puede canalizar la malicia o justicia de sus agentes.

Ni el capital privado, ni la inversión extranjera, son de "por sí" la causa del mal en la tierrra. Es el pecado original. Hoy la interdependencia entre los Estados es inevitable (15). Ella puede ser correcta y conveniente, puede ser también "explotadora" e injusta. Todo depende de los hombres que animen el sistema. Allí, en el corazón humano, habrá que buscar la causa del mal actual y el camino de liberación. En este sentido tampoco la libertad es redentora, como sostienen los liberales. La libertad, cuya raíz es la inteligencia, si no es precedida de la gracia redentora y de un cambio de mentalidad, por sí sola no producirá un orden politico y económico adecuado a las exigencias humanas.

b) Sana competencia

Este es otro principio antropológico cristiano en lo económico. El análisis, bajo este aspecto, nos ha revelado intercambios regidos por el egoísmo, el pragmatismo, la voracidad y la usura. La Doctrina cristiana sostiene la necesidad de un mercado moviéndose libremente pero en **sana competencia** (16)

> Expresó Juan Pablo II:
> "El principio de solidaridad, en sentido amplio, debe inspirar la búsqueda eficaz de instituciones y de mecanismos adecuados, tanto en el orden de los intercambios, donde hay que dejarse guiar por las leyes de una sana competencia (...)" (17).

(15) Juan Pablo II: "Laborem Excercens" nº 17
(16) Pío XI: "Q. anno" nº 88; Pablo VI: "Populorum Progressio" nº 58
(17) Juan Pablo II: "Redemptor Hominis" nº 16

El adjetivo "sana", tiene su equivalente en justa, ética y leal competencia. Implica que junto al **área económica** que deberá moverse con libertad competitiva, asegurando eficiencia en la producción de bienes y servicios útiles a la comunidad, deberá cuidarse el **área social** que descansará fundamentalmente en la responsabilidad y solidaridad de todos los agentes económicos, sin descontar la **acción coordinadora** del Estado, así como su preocupación por tutelar los derechos de las personas y el cumplimiento de la justicia de reciprocidad en los cambios.

La Doctrina social de la Iglesia escapa a la tentación **eficientista,** propia de las economías típicamente liberales que, al mismo tiempo que predican la igualdad jurídica y política, en lo económico practican aquello de: "si no eres eficiente muérete" (18). Escapa, también, a la simplista e ineficaz solución comunista y socialista que, ilusionada con un utópico **igualitarismo** quiebra toda posibilidad de crecimiento y desarrollo.

La virtud de la prudencia guiará a los gobernantes inspirados en la antropología cristiana para encontrar el justo medio entre la igualdad y la eficiencia; aconsejará las medidas para achicar las distancia entre ricos y pobres, a la vez que les advertirá los niveles convenientes de eficiencia que exige la actividad económica.

Este aporte de realismo social, sana competencia, responsabilidad y solidaridad, es necesario e inevitable, si se quiere superar la crisis actual del mundo, en todas sus manifestaciones.

Alguno dirá que esto lleva demasiado tiempo. Es cierto. Es una cuestión de educación que debe comenzar desde las familias, seguir con la escuela, la universidad, fábrica, medios de comunicación, etc... pero es el único camino para frenar y **debilitar la garra comunista** que amenaza a Occidente, latinoamérica, en especial, y a todos los países del Tercer Mundo. La antropología cristiana, aceptada también por los no cristianos de buena voluntad, tiene suficiente coherencia y mística para mover reflexivamente y no masivamente a los pueblos.

A la juventud habrá que conducirla y canalizarla hacia las bibliotecas, laboratorios, gabinetes tecnológicos y no sacudirla con slogans masificantes, llevándola de un lado a otro.

Es necesario salvar la "brecha tecnológica" que nos separa de los países desarrollados e industrializados; es necesario superar la "incapacidad organizativa" (management gap) que caracteriza a los países de periferia; es imprescindible que la cultura vuelva a ser penetrada por la "cosmovisión" cristiana.

---

(18) Arthur M. Okun: "Igualdad y eficiencia" cap. I – pg. 14 ss.

La Doctrina Social de la Iglesia no pasa por el medio de la cosmovisión liberal y marxista. No es una respuesta ecléctica a los problemas de la crisis. Ella se constituye en un polo opuesto al que forman tanto liberales como marxistas, en lo que hace a su economicismo de base.

III

EL HOMBRE EN EL SENO DEL COMUNISMO

Dr. Gregório Rodriguez de Yurre, Professor de Filosofia Social na Faculdade de Teologia de Vitória, Espanha.

1. El hombre y sus derechos humanos.
2. Leyes y decretos soviéticos sobre la religión.
3. El Estado y la vida religiosa.
4. La Iglesia ortodoxa en relación con el régimen.
5. Polonia y la Iglesia católica.
6. Los nuevos oprimidos.
7. Conclusión.

Tres son los temas fundamentales sobre los cuales ha versado el pensamiento humano en el decurso de la historia de la Filosofía. Los filósofos griegos centraron su atención en la explicación del cosmos, al tratar de descubrir la materia, el processo y la causa que explican la naturaleza y el orden del cosmos. La Edad Media dedicó su preferente atención a Dios, y, desde esta altura transcendente de la divinidad, explicó la íntima naturaleza del hombre y del cosmos. El mundo moderno gira en torno al tema del **hombre** y la valoración del cosmos y de Dios se hace desde la perspectiva antropológica. Es decir, la cuestión es determinar en qué medida sirven los demás seres y valores para lograr la realización del hombre, y por tanto, de la comunidad humana, en la que el hombre logra la superación de todas las opresiones de todo tipo, a fin de lograr los elementos que constituyen el entramado de la comunidad humana. Este es el tema que vamos a tratar. Parece que el

comunismo debería ser el sistema en el que mejor se realiza la comunidad. Pero nada más lejos de la realidad: Marx considera a la comunidad humana como la meta de la historia, pero establece tales mecanismos que, en la práctica, conducen a la mayor opresión del hombre, conocida en la historia. No nos vale el viejo adagio de que vale más el mal ya conocido que lo bueno por conocer. Lo que tenemos delante de los ojos nos recuerda este otro: más vale mal conocido que otro peor que conocer. El régimen comunista no es una alternativa válida para los males que sufre el hombre de hoy fuera del campo comunista. Porque el sistema comunista no resuelve los problemas del hombre sino que, por el contrario, los aumenta. Vamos a ver al hombre en el seno del comunismo, tanto en su vertiente jurídica y política como en el plano económico, religioso y social.

1. El hombre y sus derechos humanos

¿Qué es el derecho en el pensamiento marxista, cuál es su naturaleza y finalidad? El fundamento último o radical, del cual proviene el derecho, es el modo de producción, que constituye la base o infraestructura determinante del hombre, de su organización social y política, así como de su estructura jurídica y moral. El derecho y el Estado, como las clases, son fenómenos inducidos por la forma de producción, sobre la cual se levanta el edificio humano de una determinada época. Los imperativos jurídicos son impuestos por las exigencias de la base económica, raíz determinante de todo el orden social y mental.

La forma capitalista de producción da por resultado la formación de dos clases opuestas: la dominante (dueña de los medios de producción) y la dominada, formada por los proletarios que se ven en la necesidad de vender su trabajo a cambio de un salario, porque carecen de los medios de producción. Esta estructura económica provoca la escisión de la sociedad en dos clases antagónicas. La clase dominante crea el Estado con todo su aparato represivo para imponer y mantener la sumisión de la clase dominada.

Por esto, ni el derecho ni el Estado se orientan al bien común sino al logro del bien partidista de la clase dominante, que tiene su raíz y fundamento en el mismo modo de producción. Porque toda producción capitalista consiste en pagar al obrero una parte de lo que produce (el salario), con el resto del valor del producto (plus valía) se queda el capitalista. Hay que tener presente que Marx no admite más que una fuente de producción de valores, que es el trabajo; el capital y el suelo no son productivos, no crean valores nuevos sino que tan sólo transmiten al producto el coste de su amortización. Pero esta teoría ha quedado totalmente defasada en nuestra época con la nueva revolución industrial y sus nuevos métodos de automación, robotización, etc. De

ahí que comunistas, como R. Garaudy, consideran la teoría de Marx como pasada al museo de la historia. Refiriéndose a los diversos métodos de automación dice: ¿Es posible decir todavía que la plus valía realizada nace exclusivamente del trabajo "viviente" de los trabajadores?" (**L'alternative,** Paris, Laffont, 1972, p. 183). De ahí concluye que la distinción entre "trabajo viviente" (el trabajo humano de los proletarios) y el trabajo muerto (el trabajo del capital) no tiene sentido; no se puede decir que tan sólo el trabajo del hombre es productivo sino que también es productivo el capital.

Marx fija un período transitorio entre la sociedad capitalista y la futura sociedad comunista, en el cual subsistirán el derecho y el Estado para aniquilar a la burguesía y al capitalismo. Es el período denominado "dictadura del proletariado". Pero una vez vencida la burguesía, y suprimido el sistema de propiedad privada, tanto el derecho como el Estado entrarán en su fase de extinción, porque habrá terminado su función característica que es la represiva. Las funciones políticas pasarán a manos de la misma sociedad o pueblo, el cual se dirigirá a sí mismo.

Lo que ha ocurrido en la realidad ha sido precisamente lo contrario: a partir de la revolución comunista de octubre de 1917 y de la abolición de la propiedad privada mediante un sistema de socialización universal, el Estado y el derecho se han desarrollado de manera increíble. Con ellos se ha multiplicado la burocracia (que Marx detestaba tanto como las mismas clases) y que hoy ha alcanzado magnitudes desconocidas en la historia, sobre todo en la URSS.

Por ello, la teoría del derecho ha cambiado en la URSS, especialmente a partir de la era Stalin y a través de su instrumento y fiel servidor Vyshinsky. En lugar de una teoría **objetiva** y económica del derecho, tal como aparece en Marx (el modo de producción determinante del derecho) se formuló una teoría **subjetiva**, según la cual, la fuente del derecho es la voluntad del Estado, que es decir es la voluntad de Stalin, porque si alguien pudo decir en este mundo "El Estado soy yo", ese fue Stalin. En la manera de discurrir del servil Vyshinsky, la voluntad de Stalin es la voluntad del partido; la voluntad del partido es la voluntad de la clase proletaria, y la voluntad de la clase proletaria es la voluntad del pueblo todo entero.

Esto trae como consecuencia la inversión del materialismo histórico, en el cual la base y raíz determinante de todo el edificio social, político y jurídico es el modo de producción. Lo que en realidad ha ocurrido ha sido lo contrario: **fué** la voluntad y el decreto de Stalin el que cambió el modo de producción, instaurando um nuevo modo de producción socialista y esto recurriendo incluso a la violencia contra los labradores que se opusieron a la socialización de sus tierras. Es la férrea determinación de la dictadura comunista la que impone no sólo el derecho sino la filosofia, el ateísmo, el materialismo y todas las ideas

de sus súbditos. Y todo ello por medio del monopolio de toda la vida social, política, por los medios de difusión y educativos. Esta es la situación en todos los países comunistas. Otra cosa es que logren su propósito, porque la conciencia del hombre es como un cofre que todo el poder del Estado no puede abrir para imponer una creencia. De esta naturaleza del hombre nace la disidencia y la oposición al régimen.

De ahí que Stalin transmutó la naturaleza de la "superestructura" marxista, la cual es un reflejo del modo de producción, que no es obra de libre voluntad humana, sino del desarrollo necesario y objetivo de las fuerzas productivas. Stalin destacó el papel **activo** y **determinante** de la superestructura (del Estado, de la voluntad del gobernante) sobre la base, la cual aparece más bien como pasiva y determinada por los decretos del gobernante. Para ello afirmó que el marxismo"debe ser desarrollado y mejorado. En su desarrollo, el marxismo debe ser enriquecido por la nueva experiencia y las nuevas adquisiciones." (Cit. en KULSKI, **the Soviet Regime.** Syracuse, 1954, p.81).

En la hora actual lo que dicen los ideólogos del marxismo leninismo es que tanto el derecho como el estado soviéticos son la expresión de la voluntad del pueblo todo entero. El pueblo encarnao es el Partido comunista y el partido encarna en la oligarquía de la cúpula del partido o en la persona que se hace con todo el poder y se convierte en el líder indiscutible del país, como Stalin, Breznev, Mao, etc. Con esta identificación del partido, y de sus líderes supremos con el pueblo todo entero, sacan la conclusión de que el régimen comunista de partido único no es una dictadura sino un régimen "democrático popular", expresión en la que encontramos albarda sobre albarda. Si es democrático ya es popular; desapareció la calificación marxista de "dictadura del proletariado", lo que parece indicar que ya se ha sobrepasado el período de transición y se ha entrado en la meta de la sociedad socialista. Pero, si es así, debería desaparecer el Estado y el derecho,así como toda relación de subordinación.

La nueva Constitución de 1977, elaborada bajo el mandato de Breznev, refleja estas mismas ideas. La nueva Constitución, dijo Breznev, trata de "reflejar las grandes victorias del socialismo... los rasgos fundamentales de la sociedad socialista desarrollada y de su organización política" (**La documentation française,** 23 de diciembre de 1977, p.28) Estas victorias y conquistas consisten en que ahora las leyes, el Estado y todas las instituciones políticas (como ejército y policía) así como todos los organismos sociales son entidades que encarnan la voluntad de todo el pueblo.

El artículo 6 (de la Constitución de Breznev de 1977) dice así: "El Partido Comunista de la Unión Soviética es la fuerza que dirige y orienta la sociedad soviética; es el núcleo de su sistema político, de las organizaciones del Estado, de las organizaciones sociales... Armado con la doctrina marxista leninista, el Partido Comunista define la perspecti-

va general del desarrollo de la sociedad, las orientaciones de política interior y extranjera de la URSS. El dirige la gran obra creadora del pueblo soviético, confiere un carácter organizado y científicamente fundado en su lucha por la victoria del comunismo." Aquí tenemos la supresión de todos los demás partidos y la afirmación de la naturaleza totalitaria del Partido Comunista, que tiene en sus manos todas las organizaciones sociales y políticas, todas las decisiones en política interior y exterior, incluída la decisión sobre el mundo del pensamiento y creencias humanas, como veremos.

Existe una notable distancia entre marxismo y leninismo. La teoría marxista puede denominarse **objetiva,** porque es un fenómeno objetivo, el factor determinante de toda la superestructura: la evolución de las fuerzas productivas que crearán un capitalismo avanzado, que entrará en un callejón sin salida, porque el modo de producción es ya de marcado matiz **social,** el cual entrará en colisión con las instituciones y derechos de naturaleza **individualista.** La conciencia de esta situación histórica hará su aparición en el proletario revolucionario, cuya masa será el gran agente de la revolución y del progresso histórico hacia el comunismo.

La teoría leninista es de naturaleza **subjetivista.** No es un fenómeno objetivo, no es el capitalismo avanzado (que en Rusia no existía) de donde proviene la fuerza matriz de la revolución. La revolución no requiere una evolución socio-económica previa; ni el agente que provoca y dirige la revolución es la masa proletaria. Todo depende de una minoría de intelectuales, que son los que tienen la ciencia para comprender la posibilidad de la revolución en un determinado momento y los que manipularán la masa proletaria hasta alcanzar la victoria final sobre la burguesía. No son las fuerzas mecánicas del proceso productivo, ni la adormecida conciencia de las masas proletarias, sino la voluntad consciente y subjetiva de una minoría de revolucionarios la que cogerá en sus manos el volante del proceso histórico. Lo que se ha verificado en la realidad es la teoría leninista. En todas partes el comunismo es el producto de una minoría de revolucionarios, que supieron manipular a la masa.

El señorío del Partido sobre el Estado se funda en esta doble razón: a) El Partido conquistó el Estado por medio de las armas; b) El Partido es la fuente de la ideología que se comunica a todos los órganos políticos y sociales. De ahí que los derechos de la llamada Constitución soviética son siempre en beneficio de los militantes del partido, quedando excluídos de su disfrute de los derechos humanos todo el resto de ciudadanos que no comulgan con la fe oficial, obligatoria e impuesta a todo el pueblo.

Así el capítulo 7 de la Constitución de 1977 trata de los derechos del ciudadano pero con las restricciones de un régimen de estructura totalitaria, fundada en el partido único.

Así los derechos políticos del pueblo son puramente ficticios. El art. 48 afirma que los ciudadanos soviéticos tienen derecho "a la participación en la gestión de los asuntos del Estado y de los asuntos sociales, en la discusión y adopción de leyes y en las decisiones de importancia federal o local."

"La realización de este derecho está asegurada por la posibilidad de elegir y ser elegido a los soviets de diputados del pueblo y a los demás órganos electivos del Estado".

Pero tales derechos son puramente ficticios. Porque no puede decirse que existe "elección" cuando tan solo existe una opción impuesta por el partido único. El pueblo no puede elegir sino tan sólo votar a las listas preparadas de antemano por los diversos organismos del Partido. En términos estrictos diremos que existen **votaciones,** pero no elecciones, lo mismo que en todos los regímenes totalitarios. Por tanto los derechos políticos del pueblo no están ni reconocidos ni garantizados. En la esfera pública no está permitida la competencia ni política (existencia de otros partidos) ni ideológica (existencia de otras opiniones, creencias, programas).

Tampoco existe la libertad de organismos sociales (como son los sindicatos, los organismos culturales de distinta opinión y filosofía). Recuérdese que los obreros polacos organizaron el sindicato independiente **Solidaridad.** Automáticamente el Kremlin se alarmó e impuso una dictadura militar, presidida por Jaruzelski, quien detuvo a los líderes de Solidaridad, aplastó el movimiento reivindicativo de los obreros e implantó la ley marcial.

El art. 50 de la mencionada Constitución dice: "Están garantizadas a los ciudadanos de la URSS las libertades de palabra, de prensa, de reunión, de meeting, de desfile y manifestación por las calles". Nuevamente nos encontramos con una frase de propaganda, porque cuantos no comunistas han pretendido hacer uso de estas libertades han sido detenidos, encarcelados o llevados a centros psiquiátricos o bien a campos de concentración o desterrados. Una demonstración de esta afirmación la tenemos en la existencia de las catacumbas soviéticas con la copiosa publicación de escritos clandestinos, gran parte de los cuales han pasado a Occidente, se han publicado ya varias decenas de volúmenes así como obras enteras de escritores soviéticos, incluso si se trata de escritores comunistas pero reformistas, como Medvedeu que publicó en Europa occidental su obra **De la democratie socialiste** (Paris, Grasset, 1972). Lo mismo podemos decir de la organización internacional **Amnesty International,** dedicada a la defensa de los derechos humanos y de los detenidos políticos, cuyos miembros fueron tratados como criminales.

El mismo trato reciben los líderes nacionalistas de las diversas nacionalidades, que componen el mosaico de la Unión Soviética, si se

se exceptúa el nacionalismo de la llamada Gran Rusia, que es la mayor de las naciones.

El artículo 54 afirma: "La inviolabilidad de la persona está garantizada a los ciudadanos de la URSS. Nadie puede ser arrestado más que sobre la base de una decisión judical o la del procurador". Pero cuántos millones de personas han ido asesinadas o ejecutadas, detenidas o enviadas a campos de concentración sin que medie la sentencia de un poder judicial? De otra parte difícilmente puede imaginarse en la URSS un sistema judicial que sea independiente e imparcial, dado que tales tribunales son también elegidos por el Partido y sometidos a sus planes y decisiones. Cuando conviene a los intereses del régimen, los tribunales y los juicios están amañados y las salas se llenan con policías vestidos de seglar para que el resto del público no pueda asistir. El mismo mundo obrero carece de libertad sindical y las faltas cometidás por los trabajadores son castigadas mucho más severamente que lo eran en los regímenes fascistas de los países occidentales.

El artículo 62 afirma: "La defensa de la patria socialista es el deber sagrado de todo ciudadano de la URSS". Nótese que el deber no recae sobre la patria sino sobre la patria **socialista.** Aquí tenemos un concepto subjetivo o partidista de la patria, que no está formada por el conjunto de ciudadanos, sino tan sólo por el Partido comunista, al cual se le concede el atributo de encarnar y representar a todo el pueblo. A esta concepción subjetivista de la patria corresponde el vocablo **camarada,** que no es el hombre en general, ni el ciudadano o miembro de la patria objetiva; no es el hombre a secas sino el hombre internamente animado por el ideario comunista y fiel al régimen; camarada es el miembro de la misma camada. En el **Manifiesto** afirmó Marx: "Los trabajadores no tienen patria" **(Werke,** Dietz, t. 4, p. 479). Los escritores soviéticos califican a la Unión Soviética como la patria del proletariado y socialismo mundiales y exigen su colaboración para el triunfo de la causa soviética.

La moral sigue la misma dirección: "La moral, escribió Lenin, está enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clase del proletariado" **(Oeuvres choisies** t. 3,p. 479). Pero los obreros carecen de conciencia de clase; de ahí que el manantial de esa conciencia no es la masa sino la **elite** de revolucionarios, que, con Lenin, llevaron a cabo la Revolución de Octubre de 1917. Es decir, que la moral está al servicio del Partido comunista. A la voluntad y planes de esta elite se denomina proletariado o, como hemos visto anteriormente, pueblo. Es contra el proletariado y contra el pueblo cuanto es considerado como opuesto a los planes elaborados en la cúpula del Partido.

Así todo el hombre aparece encerrado en el círculo infernal transpersonalista: la persona es una pieza de la sociedad. La sociedad es el proletariado y éste es el Partido o régimen comunista, en cuyo altar ha de ser sacrificada la libertad y la naturaleza misma del pueblo. No

está el Partido al servicio de **todo** el pueblo sino al revés: dada la naturaleza sectaria del Partido, todo el pueblo es para el Partido y para la realización de las metas y programas formulados en la cúpula del Partido.

2. Leyes y decretos soviéticos sobre la religión

Para comprender la política que los gobiernos comunistas siguen en relación con la religión (y muy especialmente con el cristianismo), es preciso tener en cuenta el pensamiento marxista sobre la religión.

No se puede afirmar que el ateísmo de Marx sea puramente histórico; es decir, que se funde en ciertos hechos históricos, como son la alianza del trono y del altar, la actitud conservadora de la Iglesia, la Santa Alianza, la actitud de la Iglesia española aliada con el régimen de Franco, los errores que, a veces, se producen entre sacerdotes o políticos cristianos. Si así fuera, el ateísmo de Marx no tendría raíces filosóficas sino históricas y, por tanto, con un cambio de la conducta de la Iglesia tal ateísmo desaparecería. Tal ha ocurrido con el Partido Social Demócrata alemán, el cual, en la Conferencia del partido en Gobesberg, renunció al ateísmo, dejando estas cuestiones en manos de la conciencia personal de cada ciudadano. El principio establecido se formuló en los siguientes términos: "El socialismo democrático, que en Europa está enraizado en la Etica cristiana, en el humanismo y en la filosofía clásica, no se pronunciará en lo referente a las últimas verdades, no por falta de comprensión ni por indiferencia en relación con las cosmovisiones o de las verdades religiosas, sino por respeto a las decisiones del hombre en materia de fe, sobre cuyo contenido no han de decidir ni el Partido ni el Estado". **(Grundsatzprogramm der S.D.P.** Bonn, 1959, p.7).

Pero éste no es el caso de Marx. En su época existió un movimiento socialista cristiano que Marx despreció como pura hipocresía: "El agua bendita con la cual el cura bendice el enojo del aristócrata" **(Werke,T.4,** p.480).

El ateísmo de Marx es filosófico y esto significa que existe una oposición irreconciliable: a) Entre **la naturaleza y Dios.** La razón es que, para Marx, la naturaleza es un proceso **a-se,**autosuficiente. Si admitimos un Dios creador desaparece la esencia misma de la naturaleza, la **aseidad**; la naturaleza no sería, en tal caso, un ser pleno sino un semi-ser, sometido a la acción de otro. b) Existe, también, una oposición irreconciliable **entre el hombre y Dios.** En cuanto es un ser animal y un objeto, el hombre sale de las fauces de la naturaleza. Pero el trabajo convierte al hombre en **sujeto** que se enfrenta a la naturaleza mediante su conocimiento y dominio. El hombre se crea a sí mismo por medio del trabajo; como del roce de dos pedernales salta la chispa, así del enfrentamiento del hombre con la naturaleza por medio del trabajo, surge el chispazo de la razón. Una vez que tenemos el animal racional

(el hombre), con el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzará su plena realización en la comunidad socialista. El hombre es, por tanto, el ser supremo, autosuficiente que no necesita de ningún creador ni salvador. El hombre se crea y se salva a sí mismo. d) De aquí se sigue una oposición irreconciliable **entre la sociedad comunista y Dios.** Porque la sociedad comunista es la plena realización del hombre, en la que se suprimirán todas las relaciones de subordinación (las políticas, jurídicas, religiosas, etc). Esta sociedad plenamente socialista exige la eliminación total de la religión y la proclamación de la absoluta soberanía del hombre. La aniquilación de toda religión forma parte del programa de todos los regímenes comunistas.

Lenin recibió este legado de Marx y lo llevó a cabo con su persecución religiosa. Las principales leyes y decretos sobre la religión de la Unión Soviética, nacida de la revolución leninista de octubre de 1917, son las siguientes:

a)El decreto delGobierno leninista de 23 de enero de 1918, en el que se instaura la separación de la Iglesia y el Estado. El artículo 1 dice: "La Iglesia es separada del Estado". El art. 4.: "Los actos gubernamentales o de otros organismos públicos y jurídicos no irán acompañados de rito alguno o de ceremonia religiosa". El art. 5: "El libre cumplimiento de ritos religiosos está garantizado en la medida en que estos no perturban el orden público y no atentan a los derechos de los ciudadanos de la República Soviética". El art. 9: "La escuela es separada de la Iglesia". La enseñanza de dogmas religiosos queda prohibida en todos los establecimientos de enseñanza del Estado, así como en los establecimientos de enseñanza privada en los que son enseñadas materias generales". El art. 12: "Ninguna asociación religiosa y eclesiástica tiene el derecho de poseer propiedad alguna. Tampoco tienen los derechos de persona jurídica". El art, 16:"Todos los bienes pertenecientes a las asociaciones eclesiásticas y religiosas, existentes en Rusia, son decretados de propiedad pública".

Esta separación de Iglesia y Estado no debe entenderse en el sentido que tiene en el mundo occidental, en el que tal separación implica la libertad religiosa de las diversas confesiones. En el decreto mencionado ya se manifiesta la abierta hostilidad religiosa por parte del Estado, y esta oposición proviene de un Estado confesional como el soviético, decidido a imponer a todo el pueblo la fe oficial del materialismo y ateísmo. Esta tendencia se confirma en leyes y decretos posteriores, pero, sobre todo, se evidencia en la práctica y en los hechos, en los que la Iglesia parece como víctima del Estado, de suerte que se puede hablar de una verdadeira persecución con sus correspondientes mártires.

b) El decreto del Comité ejecutivo central de toda Rusia y del Consejo de Comisarios del pueblo (Gobierno) de 8 de abril de 1929. En él, dice el art. 4: "La sociedad religiosa o el grupo de creyentes no

pueden comenzar su actividad más que después del registro de la sociedad o del grupo de creyentes en la Comisión encargada del examen de las cuestiones religiosas del Consejo municipal o del Comité ejecutivo de la región". La demanda de este registro debe ser pedida por lo menos por 20 personas adultas, presentadas en los órganos mencionados. La decisión a tal demanda para el registro es tomada por el ejecutivo del soviet del departamento o región, de acuerdo con el Soviet para Asuntos Religiosos. Queda a merced de la voluntad del Soviet. En este decreto de 1929, el Comité ejecutivo debe dar cuenta, caso de que se produzca, de las causas del rechazo de tal demanda. Pero esta disposición ha sido suprimida en la Instrucción de 1961.

El art. 19 del mismo decreto de 1929 dice: "La extensión de la actividad de los servidores del culto, de los predicadores religiosos, de los instructores, etc., está limitada por el lugar de residencia de los miembros de la asociación religiosa a la que ellos sirven, y al lugar donde se encuentra el edificio religioso correspondiente". Todas estas limitaciones territoriales demuestran cláramente lo que significa la separación de Iglesia y Estado; es, en realidad, una sumisión discriminadora contra la religión, porque todo el espacio público está reservado al ateísmo.

c) En la Instrucción de 1961, & 23 se determinan de manera más explícita las causas que pueden justificar la negativa para la demanda de formación de una sociedad o grupo religioso. En ella se dice: "No pueden pedir el registro las sociedades religiosas o grupos de creyentes, que pertenecen a sectas, cuyos dogmas presentan un carácter antigubernamental y fanático: negovistas, cristianos de la Verdadera Fé Ortodoxa, Iglesia de la Verdadera Fé Ortodoxa, adventistas reformistas, murachkovianos, etc". Este etc. indica que la lista de sociedades religiosas no está completa y que la prohibición afecta a otros grupos. Su determinación queda a merced del mismo governante, puesto que las causas son tan ambiguas que el Soviet tiene las manos libres para tomar la decisión que juzgue oportuna. En efecto, las causas mencionadas son: "dogmas de carácter antigubernamental y fanático". Pero antigubernamental en esta terminología es todo lo religioso, desde el momento en que el ateísmo se convierte en la fe oficial del régimen. De igual manera, toda religión es producto del fanatismo. Esta indeterminación de la ley es, por otra parte, una característica de todo régimen totalitario, que implica la libertad absoluta del gobernante y, por eso, las leyes son lo suficientemente indeterminadas y vagas como para dejar las puertas abiertas al arbitrio del gobernante.

De otra parte, el presidente del Soviet para Asuntos religiosos, muy próximo al Consejo de ministros de la URSS, añadió nuevas causas para la denegación a la demanda para la formación de sociedades religiosas. Dijo: "Se puede rechazar el registro a una comunidad religiosa si los fines y los métodos de sus actividades, de sus dogmas y

de la práctica de ritos que entrañan la transgresión de las leyes o atentan a los derechos de los cuidadanos" (cit. en CHAFAREVITCH, **La legislation sur la religion en URSS**, Páris, Seuil, 1974, p. 16). Estas palabras abren aún más la puerta al arbítrio del Soviet.

Una vez recibida la notificación del registro, la sociedad religiosa puede escoger su órgano ejecutivo para la dirección de los asuntos religiosos. Pero también para el funcionamiento de esta norma se requiere la autorización del Soviet del distrito o de la localidad, en que se encuentra la mencionada sociedad religiosa.

Todos estas normas y trabas para la formación de una comunidad religiosa son fatalmente contrarias a la separación de la Iglesia y del Estado, establecida en el decreto de 1918, puesto que la autoridad del Estado,somete a la Iglesia a una minuciosa y maliciosa intervención del Soviet que tiene la misión de subordinar la Iglesia (y en general toda religión) a la opresión del Estado y del Partido Comunista. (Estos decretos en M. STRUVE, **Les chrétiens en URSS**, Paris, 1963, **Annexe II**).

d) Finalmente, es preciso mencionar a la llamada Constitución de octubre de 1977 redactada y promulgada por Breznev. El artículo 52 dice en relación con la religión: "Los ciudadanos de la URSS tienen garantizada la libertad de conciencia, es decir, el derecho de profesar cualquier religión o de no profesar ninguna, de celebrar los cultos religiosos o de propagar el ateísmo". En este artículo se concede al ateísmo un derecho que se deniega a la religión: el derecho de propaganda. Y, sabido es, que las organizaciones ateas tienen el apoyo del Soviet y que tienen revistas, libros, así como museos ateos y denigrantes para la religión A esto hay que añadir que la enseñanza en todos sus grados es oficialmente atea y los alumnos tienen el deber de profesar el ateísmo.

A la Iglesia se reserva tan sólo "la celebración de cultos" dentro de las paredes del templo. Fuera del templo, la Iglesia no dispone de medios de evangelización: está prohibida toda evangelización oral, la publicación o el reparto de biblias o escritos religiosos; la Iglesia no dispone de ningún medio de enseñanza (enseñanza primaria, profesional, Universidad, Academias, etc.), de ningún medio audio-visual (radio, televisión propia o espacios de la televisión oficial), de ningún medio escrito (libros, revistas, periódicos), de ninguna posibilidad de organizar centros benéficos o sociales. En cambio, todos estos medios están al servicio del ateísmo, que constituye la fe oficial que tan celosamente impone el Partido y el Estado, que es su instrumento de opresión. Por eso, repetimos que el Estado soviético es un Estado confesional, estrechamente vinculado a la fé materialista y atea, de suerte que excluye toda otra creencia, especialmente a las Iglesias cristianas.

Esto mismo se confirma en el artículo sexto, en el que se instaura el monopolio de todas las organizaciones sociales y políticas en beneficio del Partido Comunista, que excluye a todos los demás partidos e ideas. Y sabido es que la ideología del Partido Comunista es el materialismo y ateísmo y que es el señor del Estado, convertido en instrumento de sus designios.

Por tanto, en la URSS no existe libertad religiosa; en su lugar se ha puesto la llamada "libertad de conciencia", en el sentido más restringido de la expresión: libertad de pensar, pero no libertad de expresar ese pensamiento en la vida exterior y pública o que pueda manifestarse en instituciones sociales, porque toda entidad social es monopolio del Partido Comunista.

En el mencionado artículo 52 se menciona "la libertad de celebrar los cultos religiosos", lo que parece indicar que se concede la libertad de culto. Pero tampoco esta afirmación es exacta.

Las razones son las siguientes: a) Los nuevos poblados o ampliaciones de las ciudades no disponen de lugares de culto; está prohibida su edificación. El verano de 1984, estuve en el Berlin comunista; recorrí la parte nueva con una población de proximadamente medio millón de habitantes. No encontré ni una iglesia, ni capilla. Recorrí todas las principales librerías, pero no pude ver ni una Biblia, ni escrito religioso alguno, ni siquiera un libro de filosofía o de doctrina del mundo occidental. Todos los libros y revistas explicaban el materialismo y ateísmo, había panfletos de propaganda antirreligiosa, explicaciones materialistas del hombre, del derecho y de la historia, de la ciencia y de cualquier otro tema. Es como si a todo ciudadano se pretendiera cortar la cabeza para hacer el trasplante de un cerebro nuevo, conforme el pensamiento oficial del ateísmo. Todo esto, cercado por el muro, produce una impresión infernal y diabólica.

b) Pero incluso los templos, monasterios y seminarios antiguos, han sido cerrados o arrasados en su mayoría. Quedan abiertos una cantidad insignificante para la población actual, mucho más numerosa que antes de la revolución de 1917. En 1917 había en Rusia 78.767 iglesias y capillas; las capillas eran unas 25,000. En agosto de 1941 había solamente 8.330 edificios destinados al culto, de los que 225 pertenecían a la Iglesia ortodoxa. Esta cifra incluye los edificios de culto existentes en las regiones, incorporadas a la URSS en 1939, como Moldavia, el oeste de Ucrania y la Rusia blanca Todo esto indica el enorme número de templos cerrados o destruídos. Esta obra de profanación y bandidaje se inició ya con la revolucion leninista, en la que se cometieron toda clase de abusos por los revolucionarios victoriosos, que destilaron todo el odio diabólico que Lenin tenía contra toda religión. Pero, sobre todo, fue obra de Stalin a partir de 1930, época en la cual impuso el socialismo de manera violenta. Especialmente existieron dificultades en la colectivización del

campo por cuanto los labradores opusieron resistencia, toda vez que el partido campesino de los llamados, Social Revolucionários, que tomaron parte en la revolución, y a ellos Lenin prometió la distribución de las tierras de la aristocracia rusa y de los grandes terratenientes. Pero en lugar de distribuir, Stalin impulso la colectivización de las tierras; los labradores y aldeas que opusieron resistencia fuero aniquilados y ametrallados; los labradores respondieron quemando cosechas y aperos de labranza. En medio de esta batalla, las iglesias del campo, fueron consideradas como kukaks (campesinos acomodados) y por considerarse contrarias a la revolución socialista de Stalin, fueron derruidas y aniquiladas.

En Rusia hay zonas en las que no hay iglesia alguna en doscientos Kilómetros a la redonda.

Durante la segunda guerra mundial, y en el período inmediato a la guerra, Stalin tuvo que seguir una política más liberal: la situación militar llegó a ser tan crítica que Stalin perdiló los nervios y dió la causa por perdida. Para lograr la máxima cooperación al esfuerzo bélico, Stalin quiso atraerse el apoyo de los millones de creyntes y, para ello, hizo concesiones dejando abrir varios miles de lugares de culto y otros centros religiosos; quiso dar la sensación de que la persecución había concluído. Así en el año 1949, el presidente del Comité para los asuntos de la Iglesia ortodoxa menciona la existencia de 22.000 iglesias ortodoxas. Esto sigmifica que en este período se abrieron entre 15 y 17.000 iglesias, ortodoxas.

Pero durante 1960 tuvo lugar un nuevo oleaje antirreligioso, en la era de Kruschev, considerado como liberal. Sin embargo, en esta época se cerraron unas 10.000 iglesias (CHAFAREVITCH, **La legislation sur la religion en URSS** p. 33). En los templos cerrados se cometieron toda clase de profanaciones y de robos de objetos sagrados: quemados los iconos y libros liturgicos, robados los cirios, lienzos, objetos de culto, cuadros y pinturas y hasta la harina y el vino, necessarios para la misa.

Pongamos algunos ejemplos. En la **Carta abierta** de los creyentes de la región de Kirov se dice: "En la diócesis de Kirov, antigua Viatka, había antes de la revolución más de 500 iglesias parroquiales. En la diocesis de Kirov, em 1959, había en total 75 iglesias, entre las cuales se cuentan trés casas de oración de madera, construídas por los mismos creyentes con sus propios medios, despúes de la guerra. De 1960 a 1964 inclusive fueron cerradas arbitrariamente y por presión brutal 40 iglesias, es decir el 53 por ciento.

"En todas las iglesias cerradas, el interior estaba destruído de manera bárbara. Los iconos y los libros están quemados, los vasos y objetos (los cirios, pinturas, lienzos, la harina y el vino, etc.) han sido robados durante la clausura. Muchas de las iglesias cerradas están totalmente arrasadas. Así, completamente destruída la iglesia de piedra de Kirov. En el território de Kirov no hay un sólo edificio de

iglesia de arquitectura religiosa. Se puede encontrar muchos testimonios de la clasura de iglesias en el campo, en la prensa de este tiempo. En ella se comunica, por ejemplo, la clausura de 18 iglesias de las 25 existentes en la región de Lipkansk" (**La Moldavia sovietique**, 13 diciembre 1960; cit.en CHAVAREVITCH, Op. cit.,p. 34).

En Leningrado había antes de la revolución 425 iglesias con unos 4.500 clérigos para su servicio. En 1961, Leningrado tenía un millón más de habitantes (de dos millones doscientos mil pasó a três millones doscientos mil habitantes) y para tal número de habitantes tan sólo había 17 iglesias y 100 clérigos. Es difícil encontrar templos en las nuevas ciudades industriales, construídas después de la revolución, como en Siberia. En Iaroslaul sólo existe una iglesia para una población que se acerca al medio millón de habitantes. Cinco ciudades con más de medio millón de habitantes sólo disponen de dos iglesias: Kuibychef (750.000 hab.),Novosibirsk (751.000), Suerdlusk (707.000), Tcheliabinsk (612.000), Kazan (565.000). Datos en L. STRUVE, **Les chretiéns en URSS**, Paris, Sevil, 1963, p. 159).

El fundamento, de donde parte toda esta persecución, radica en el hecho de que no existe separación de Estado e Iglesia; en la naturaleza totalitaria del Estado soviético, que se hizo por medio de la fuerza con la propriedad de todos los bienes eclesiásticos, fueran templos, monasterios, seminarios o bien objetos de culto, reliquias etc. Recúerdese el pillaje, ordenado por Lenin, para arrebatar a la Iglesia todos los objetos de valor. Teniendo en sus manos el decreto, la propiedad de todos los bienes eclesiásticos y la fuerza, ya quedan abiertas todas las puertas para que el Soviet (local, regional o estatal) aduzca cualquier motivo para cerrar o destruir el templo y cuanto en él se contiene. Al mismo tiempo, existen innumerables posibilidades de ahogar a las iglesias financieramente, mediante la imposición de elevados impuestos, de suerte que la parroquia no pueda pagar; estos costes afectan tanto al templo como a los sacerdotes; al mismo tiempo se recortan los posibles ingresos de la iglesia fijando nuevas cargas sobre la colecta de los fieles, prohibiendo la venta de cirios (una de las fuentes de ingresos) por tratarse de una venta "ilegal". Los mismos medios de recaudación parroquial son considerados como explotación a los "creyentes". La consecuencia de todas estas maniobras del Soviet es el cierre o derribo del templo por quiebra o por no poder pagar los impuestos. Hay otros pretextos para conseguir el mismo fin como, por ejemplo: que el templo amenaza ruina y el sacerdote no puede repararla; o bien que es necesario derruir el templo para urbanizar el lugar o para construir un edificio público. En tales casos, nos encontramos con la paradoja de que quien es el propietario de la iglesia (el Estado), al que la parroquia paga elevados impuestos, no tiene el deber de restaurar el edificio sino que tal deber se carga sobre las espaldas del inquilino.

Otro, motivo, aducido para arrasar un templo, es que el templo está próximo a una escuela de niños. Para el lector es posible que este motivo sea ininteligible y perguntará qué tiene que ver una cosa con la otra. La respuesta es la seguinte: hemos visto, que la Iglesia y toda religión tienen prohibida la propaganda religiosa. Ahora bien, la presencia del templo junto a una escuela está haciendo propaganda religiosa ante los nïnos que todavía no tienen defensa contra tales supersticiones.

Se puede recurrir a la voluntad del pueblo que pide el derribo de la Iglesia. Como en todo régimen totalitario, el Partido comunista no tiene dificultad en congregar varios miles de sus afiliados para que recorran el lugar donde está situada la iglesia, pidiendo a gritos su derribo. Pueblo son siempre los comunistas; los que no son comunistas no son pueblo sino enemigos del pueblo. Esta es la terminología oficial.

Pero hay derribos que se hacen repentinamente, sin dar ninguna explicación. Se da el caso de fieles que asisten al oficio de vísperas por la tarde y al día siguiente, cuando acuden a la misa, se encuentran con el templo en ruinas o desaparecido. El Soviet ha conseguido su finalidad rápida y clandestinamente empleando para ello máquinas pesadas (Cf. STRUVE, Op. cit.,p. 260-262).

Con los monasterios ocurre algo similar. La ley no trata expresamente este tema,que queda a merced de la arbitrariedad del Soviet. En 1929-1930 (época de la socialización universal impuesta por Stalin) se cerraron todos los monasterios existentes. Los 68 monasterios, de que hablan las estadísticas recientes, se encontraban en los territorios anexionados por la URSS en 1945 (año en que conluyó la segunda guerra mundial), o bien se abrieron en los territorios ocupados por las tropas alemanas. De los 67 monasterios existentes en 1959 tan sólo quedaban 10 en 1962. El santuario de las Grutas de Kiev, cuna de la piedad rusa, fue cerrado oficialmente bajo el pretexto de que se había producido un desprendimiento de tierras, que, en todo caso, no afectó al santuario. El de Odessa, y otros monasterios, fue clausurado durante la noche, después de sercercados por milicianos, que expulsaron a todos sus moradores, fueran religiosos o religiosas. Quienes tenían hogar cercano o de parientes se acogieron en estas casas, los demás fueron llevados a centros psiquiátricos. El famoso monasterio de la Trinidad de San Sergio en Zaorsk es el único monasterio, cuya apertura fue autorizada por la autoridad soviética.

Los seminarios han sido cerrados por diversos medios: obligando a los estudiantes a ingresar en el servicio militar, suprimiendo la autorización de traslado de residencia de los estudiantes a lugares distintos del lugar de donde eran naturales y donde se encontraba el seminario. Los aspirantes al ingreso eran amenazados o bien se presionaba sobre las familias. En 1960 las autoridades se apoderaron de los seminarios de Saratov, Stauropol, Kiev, Odessa. Este último se salvó

transladándose al monasterio de la Asunción, que es residencia estival del Patriarca, cuya existencia está reconocida por la autoridad. El seminario de Leningrado sobrevivió a la persecución, pero tan sólo contaba con ocho estudiantes. El seminario de Volhynie se mantiene con numerosas demandas de admisión, que el Soviet no tiene en cuenta al no conceder el permiso para el cambio de residencia. (Cf. STRUVE, Op. cit. p. 264-270).

A pesar de que el cuadro descrito es tenebroso, la situación aún es peor en Albania, un pequeño país balcánico poblado por cristianos y musulmanes. Su líder Enver Hoxha, muerto en abril de este año 1985, proclamó oficialmente el ateísmo como única ideología oficial y obligatoria para todos los ciudadanos. En consecuencia, desaparecieron todas las iglesias cristianas y mezquitas; todos estos templos fueron transformados en fábricas, cines, teatros, bares y otros locales recreativos. El pueblo sin ningún centro religioso. Los padres que bautizaran a sus hijos cometían un delito castigado con la pena de muerte. El sucesor de Hoxha es Ramiz Alia, quien ha afirmado que no cambiará la política de su predecesor. En realidad Alia era el presidente de la República de Albania mientras vivió Hoxha.

3. El Estado y la vida religiosa

Las dos religiones fundamentales, existentes en la Unión Soviética, son el cristanismo y el Islam. Aquí consideramos únicamente la relación del Estado con el cristianismo. Dentro del cristianismo, la Iglesia más importante es la Iglesia ortodoxa. Y de la actitud del Estado en la vida religiosa, especialmente estudiamos su intromisión y persecución de la fe ortodoxa, ya que las demás ramas y sectas cristianas no están reconocidas.

El principio fundamental, que inspira toda la conducta del Estado soviético en materia religiosa, es su naturaleza confesional o vinculación del Estado con el ateísmo, que es la idiología oficial impuesta a todos los ciudadanos de la URSS. De ahí se sigue la decisión de aniquilar toda religión del corazón de los ciudadanos, comenzando por la niñez y juventud y terminando con la vejez y la muerte del ser humano. Esto significa que la conducta del Estado soviético o comunista se arroga jurisdicción sobre la totalidad del hombre, sobre la esfera exterior e interior del ciudadano. Esto denota la naturaleza totalitaria del régimen comunista, que no se contenta con controlar el exterior de la vida humana sino, sobre todo, su interior, las creencias y la manifestación de tales creencias religiosas o morales.

Los motivos para esta defensa del ateísmo, como fe oficial, y la consiguiente decisión para aniquilar toda religión vienen a ser los que encontramos en Marx y en las fuentes del marxismo, como son los jóvenes hegelianos, en Strauss (1808-1874), Feuerbach (180-1872), y, en general, en los ambientes racionalistas y materialistas.

Los dos ejes en torno a los cuales gira la propaganda antirreligiosa en la URSS son fundamentalmente dos: en un orden científico, la religión es la negación de la ciencia; en el orden prático, existe oposición entre la moral revolucionaria y la moral cristiana.

1. Oposición entre ciencia y religión. Esto implica dos tesis: la religión es contraria a la ciencia; la ciencia ha descubierto la naturaleza ilusoria y pasagera de la religión.

La ciencia demuestra que el mundo no ha sido creado, sino que ha existido siempre. La materia es eterna y autosuficiente; es decir la **a-seidad** pertenece a la misma naturaleza material, la cual excluye toda idea de un creador extraño y superior a la misma vitalidad de la naturaleza. La formación de las estrellas se debe a una explosión material que se dispersó por el espacio. La aparición de la vida está vinculada a la formación de la albúmina. Y la formación de los diversos vivientes se explica por la evolución. El universo es infinito y, fuera de él, nada puede existir.

Qué es entonces la religión? Cómo ha podido nacer? La religión es lo irracional. La religión es un puro fantasma ilusorio y engañoso que convierte al hombre en un semihombre, porque en el hombre religioso no se da la plenitud de la razón, sino que una parte importante de su vida está dirigida y dominada por lo irracional. En el hombre plenamente realizado tenemos la plenitud de la razón y esta plenitud hace desaparecer la idea de Dios.

Se mantiene la tesis de Engels, según la cual: "Toda religión no es más que el reflejo fantástico, en la cabeza de los hombres, de aquellos poderes externos que dominan su vida cotidiana; un reflejo en el que los poderes terrestres toman la forma de seres sobreterrestres. En los comienzos de la historia, estos son, ante todo los poderes de la naturaleza" (ENGELS, **Marx Engels Werke,** t. 20,p. 294). Esto parece indicar que la religión del hombre primitivo fué el culto a la naturaleza, a las fuerzas de la naturaleza, que el hombre no domina. Ni Marx ni Engels conocieron los datos de la moderna Etnología, según la cual los hombres más primitivos conocidos, como los pigmeos de Africa, tienen una religión monoteísta y el Dios es un ser trascendente, que existe más allá de la naturaleza y sus fuerzas. Estos pueblos tienen una cultura más primitiva que cuanto puede descubrir la arqueología. Pero, en la URSS, el ateísmo insiste en esta explicación de Engels. (Sobre los pueblos primitivos puede verse: W. SCHMIDT, **Die Stellung der Pigmaen Volker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen,** Stuttgart,1910).

Otro argumento contra la religión es la famosa frase de Marx: "La religión es el opio del pueblo" Sie ist das **Opium** des Volkes (Werke, t.1, p. 378). Es una idea especialmente recogida y extendida por Lenin: "La religión es el opium del pueblo. Esta sentencia de Marx consituye la piedra angular de toda la concepción marxista en materia de religión.

falsificación de la historia, el cristianismo es un conglomerado que se formó con muy diversas aportaciones de las religiones orientales: animista, egipcia, romana, judaica, etc. De esta suerte la propaganda atea soviética tiende a denegar al cristianismo dos de sus principales notas características: su historicidad y la novedad de su mensaje.

También se ha hecho una gran propaganda política y atea con ocasión del lanzamiento del primero satélite (el **Sputnik)** y el primer vuelo orbital del soviético Gagarin y, luego, de Titov. Estos hechos no sólo demuestran la superioridad del régimen soviético sobre el capitalista sino que también demuestran que Dios no existe. Titov declaró que él no habia visto ningún Dios en el cielo, idea bien coreada por la propaganda atea. Ya antes de la segunda guerra mundial, el piloto Tchkalov, que logró elevarse a 10.000 metros de altura, declaró que por allí no había encontrado Dios alguno (cit. en STRUVE, op. cit., p. 254).

La implantación del ateísmo en la enseñanza convierte a tal doctrina en una doctrina oficial del Estado y no sólo del Partido. Por lo que hemos afirmado que se trata de un Estado confesional, cuya fe es el ateísmo. Porque no existe ciencia alguna que pueda demostrar el ateísmo; muy al contrario la ciencia afirma la imposibilidad de construir el **perpetuum mobile,** cosa que el ateísmo pretende negar. De ahí esta confesión de un ateo soviético: "Lo que me hiere... es que actualmente el ateísmo parece querer renunciar a la verdad, dado que silencia los hechos y los argumentos que lo contradicen. El trata de explicarlo todo, y, al no conseguirlo, oculta su impotencia... La imposibilidad de construir el **perpetuum mobile** ha sido demostrada científicamente. Solos los ateos no lo han creido. Según ellos, el sistema del universo, construído sobre el principio del **perpetuum mobile,** está en movimiento desde siempre, sin recibir energía alguna suplementaria. Ciertamente nosotros no sabemos quién está en error: la ciencia o los ateos. Puede ser que haya una tercera solución. Pero es incontestable que esta cuestión no está resuelta. Cuando los ateos, si se mantienen en su convicción, declaran que creen en ello, a pesar de la ciencia y de la lógica, esto se parece al **credo quia absurdum** de Tertuliano y que ellos no deberian hacer pasar su fe al absurdo por la ciencia" (En **Naouka i Religia** ciencia y religión, 3, 1962 p. 30-31; **traducción** francesa en **Informations Catholiques Internationales,** n. 168, 1962 p. 20-21). Por otra parte, esta reducción del marxismo al cientificismo y positivismo no está de acuerdo con la teoría marxista del conocimiento, que trata de lograr la esencia y no se satisface con los fenómenos o apariencias (CfH. CHAMBRE, **Le Marxisme en Unión sovietique,** Paris 1955 p. 352-353; YURRE, **El Marxismo,** Madrid, 1976 t. I p. 223 y ss.).

2. **Oposición entre la moral religiosa y la comunista.** La parte más importante de la propaganda antirreligiosa se centra en torno a la naturaleza de la misma religión y desempeña un papel secundario la

condenación de la moral. Es este un tema más difícil, dada la universalidad de los preceptos morales, sin cuya vigencia no puede sobrevivir ninguna sociedad.

Hay que tener presente que existen ideas comunes al cristianismo y comunismo. Hay frases en la literatura comunista que parecen idénticas a nuestro código cristiano. En el Kommunist por ejemplo, se escribía: "El código moral de los constructores del comunismo supone la aspiración a la perfección moral, que se obtiene por medio de la educación moral y la educación de sí mismo... El comunista debe hacer todo lo que es posible y necesario para fundar una familia unida y estable" (**Kommunist,** 15, 1961,p. 45-46). De otra parte, hasta 1951 no existían Manuales ni textos de Etica en la URSS. A partir de esa fecha, se elaboraron **Proyectos de Curso Especial de Etica,** especialmente para las Facultades de las Universidades rusas.

También aquí sobrevive el principio fundamental del marxismo, que niega la universalidad de la moral y afirma su naturaleza clasista. Las morales son el producto de la historia y de las clases que han aparecido en el decurso de la misma. De ahí, a la moral cristiana se califica de moral burguesa; exactamente lo mismo pasa con los derechos humanos. La Declaración de los derechos humanos de la ONU, hecha el 10 de diciembre de 1948, en la Asamblea General de este organismo, no fue firmada por la URSS y ni siquiera publicada en la Unión Soviética. El pretexto es que se trata de derechos y libertades burguesas y, por tanto, subversivas.

El principio fundamental de la Etica bolchevique fue expresada por Lenin con estas palabras: "nuestra moral está enteramente subordinada a los intereses de clase del proletariado" Oeuvres **choisies,** t.3,p.479). Para comprender bien esta afirmación es preciso tener en cuenta la mentalidad de Lenin, para el cual la conciencia de clase no puede aparecer en las masas sino en la **elite** de intelectuales revolucionarios entre los que Lenin fue el lider sagrado (Vease: **Que faire?** en **Oeuvres choisies,**t.,1 p.135). Por tanto, esta sumisión de la moral a los intereses de clase (se entiende el proletariado)es en realidad la subordinación a los planes de Lenin. Luego se transforma en sumisión a los planes del Partido comunista y de su lider, el gran Stalin. Finalmente, especialmente a partir de la segunda guerra mundial, brota con más pujanza el nacionalismo eslavo. Y entonces aparece la norma del patriotismo,que se expresa en frases similares a las utilizadas por los regímenes totalitarios de la derecha. Por ejemplo A.F.Schischkin **escribe:** "Para un patriota soviético, los intereses de la URSS son los supremos intereses, porque toda nación debe el florecimiento de su propia vida nacional a la existencia de la poderosa Unión Soviética". Este patriotismo es idéntico a la fidelidad al régimen: "Hoy en la Unión Soviética, la fidelidad del pueblo a su patria es idéntica a su fidelidad al orden socialista de la sociedad, a sus instituciones políticas, a su ideología y

Religiones e iglesias modernas, organizaciones religiosas de toda especie, el marxismo las considera siempre como órganos de reacción burguesa, que sirven para defender la explotación y para intoxicar a la clase obrera" (LENIN, **De l'attitude du parti ouvriere a l'egard de la religión**,p. 227-28 en **Marx Engels marxisme,** Moscú,1947). La expresión marxista **"Opium des Volkes"** es interpretada por Lenin en el sentido que el pueblo es el destinatario de la religión, la cual seria la obra de la burguesía, para matar su espíritu reivindicativo; adormece a la masa y mata la reacción obrera contra la explotación. Pero esta interpretación o no es la verdad o no encierra el punto principal de vista de Marx. Primero, porque en la misma página dice que la religión es " protesta contra la miseria real", lo que es contrario al concepto de opio. Segundo, porque el genitivo "des Volkes" (opio del pueblo) está indicando que el pueblo es el autor de la religión; es decir, el origen social de la religión. Ante este mundo miserable el pueblo se fuga a otro mundo y crea artificialmente otro mundo diferente, en el que imagina la presencia de los bienes a los que aspira. Si este mundo es inhumano, la religión produce el fantasma de un mundo humano. Para que la expresión pudiera ser interpretada en el sentido de que el pueblo es sólo el destinatario para adormecer su espíritu revolucionario debería decir **Opium für das Volk, opio para el pueblo.** De todas formas, el ateísmo soviético continua repitiendo esta frase para destruir toda idea religiosa del pueblo.

Otro argumento es la tesis de que la religión es un fenómeno fugaz. El hombre primitivo careció de toda idea religiosa, fue ateo. La religión comienza con el hombre de la epoca del Neandertal. Durante centenas de millones de años el pithecanthropo y el sinanthropo vivieron sin-ninguna noción de religión. La religión se ha fortalecido con la aparición de nuevas fuerzas hostiles, como ocurre con la sociedad dividida en clases antagónicas: la clase dominante se refleja en Dios, que exige la sumisión de la clase dominada. Con el advenimiento de la era comunista tendremos la realización plena del hombre, la supresión de las clases y de los poderes hostiles al hombre, debido a la presencia de la ciencia y técnica y, entonces, la religión se extinguirá. El hombre religioso es un paréntesis en la historia humana. En esta descripción de la religión se sigue la explicación dialéctica: la tesis es el estadio primitivo ateo; viene luego la antítesis, en la que el hombre crea la religión por diversos motivos conyunturales; la síntesis la tenemos en la futura sociedad comunista, en la que desaparecerá la religión y hará su aparición el hombre ateo plenamente conciente de que **el hombre es para el hombre el ser supremo(MARX, Werke,** t. 1.,p. 379).

En lo referente al cristianismo, se le deniega todo fundamento histórico. Tanto Jesús como sus apóstoles son seres mitológicos. En sus orígenes el cristianismo es mito; sólo en epocas tardías el mito se revistió del ropaje de hecho histórico. Puesto que es una invención, una

cultura del país, que prosigue las mejores tradiciones de la cultura democrática y socialista del pasado" **(Grundlagen der Marxistischen Ethik,** Berlin, Dietz, 1964,p.294-95) Esto equivale a la idea mística de nacional socialismo de Hitler, cuyo himno decía lo mismo **Deuschland... über alles in der Helt:** Alemania sobre todo en el mundo.

Pero esta moral tiene dos caras opuestas como las de una moneda. Mientras el hombre es miembro de un régimen comunista se le exige la más absoluta sumisión a los planes y órdenes del régimen, que es denominado "patria". De ahí que patriotismo y servilismo al régimen viene a ser lo mismo. **En cambio, toda idea o actitud que no esté plenamente** al servicio del régimen y de sus líderes es subversivo y constituye crimen. En cambio, cuando el comunista está dentro de un Estado no comunista se predica **la moral de la rebelión** en todas sus manifestaciones teóricas y prácticas; en este caso, el comunista no tiene patria, porque la patria tiene un sentido subjetivo: no denota una región o suelo sino un régimen proletario, que se toma en sentido de comunista. Aunque el proletariado no juega papel alguno en el régimen **soviético, porque el obrero ni siquiera** dispone de la libertad sindical, sin embargo el partido y el régimen siempre aparecen camuflados bajo el vocablo "proletariado".

3. Medios de propaganda. Como el ateísmo es la doctrina oficial del Partido y del Estado, toda la esfera pública está a su disposición, mientras las iglesias viven las catacumbas de la clandestinidad o, si están reconocidas como la ortodoxa, está encerrada en su templo y carece de todo medio de propagar su fe o de defenderla.

Ya en febrero de 1922 se creó una editorial **(El Ateo)** consagrada a la publicacid de escritos ateos. En noviembre del mismo año tuvo lugar en Moscú una sesión de estudio para elaborar un programa de exterminio de la religión. En 1923 hace su aparición **El Ateo,** un periódico que aparece cada cinco dias con ediciones diferentes, adaptadas a los diversos medios, y **Bezbojnik** (Los Sin Dios) revista mensual groseramente ilustrada. En las fiestas de Navidad de 1922 se organizó el primer carnaval para ridiculizar la Natividad y recorrió todas las calles de la capital. Con ocasión de las pascuas, similares carnavales se extendieron a todas las ciudades importantes. Son publicados panfletos antirreligiosos en ediciones de 50.000 y hasta 100.000, cantidad muy grande para aquella época. En Febrero de 1925 se funda la **Liga de los sin Dios.** Este organismo, fundado por un judío. E, Iaroslavsky, se pone en la vanguardia de la campaña antirreligiosa; publica **Bezbojnik,** como órgano de combate, y la revista bimestral de nivel más científico, **Antireliguioznik** (Los Antirreligiosos).

Esta liga lanzó un programa ambicioso que debería de extirpar todo vestigio religioso para 1937. La etapas se estudiaron minuciosamente: en 1932 debían ser eliminados todos los signos religiosos exteriores; en 1933-34 debían desaparecer todas las instituciones y representacio-

nes religiosas, inculcadas por la familia o la literatura; en 1934-35 todo el país debía ser sometido a una intensa propaganda atea, muy especialmente la juventud; en 1935-36 debían desaparecer los últimos locales de oración; en 1936-37 la religión desaparecería totalmente del suelo soviético, incluso de los lugares más recónditos. No hay que añadir que todo el plan constituyó un enorme fracaso.

El 21 de junio de 1941 se inició el ataque de Hitler contra la Unión Soviética. Dadas las constantes derrotas de los frentes, Stalin buscó el apoyo de todos los sectores de la población y, por tanto, también de los fieles creyentes. Para ello, Stalin hizo conceciones: en septiembre del mismo año fueron suprimidos los periódicos antirreligiosos y la **Liga de los sin Dios** fue disuelta. No se podía dividir al país en el interior estando todo el país amenazado por un gran peligro exterior. Durante la guerra, y en período inmediato a ella, existió un parentesis en la propaganda atea y en la persecución a la Iglesia. Pero, poco después, se inicia tímidamente la aparición de publicaciones ateas. Y ya en el gran período de persecución de 1960 y sîguientes años, bajo el imperio de Kruschev, se inicia um diluvio de propaganda atea, parecido al existente en 1925. Ahora se publican, sobre todo, folletos y libros antirreligiosos Hoy existe una revista antirreligiosa mensual **Nauka i Religia** (ciencia y religión) que tira más de cien mil ejemplares. Existe también la colección de Anuarios antirreligiosos, dirigidos por la Academia de ciencias com multitud de volúmenes con el título: **Problemas de historia de la religión y del ateísmo,** pero su tirada va en constante disminución; inicialmente se hizo una tirada de 10.000 ejemplares, pero pocos años después descayó a algo más de dos mil ejemplares, tirada insignificante para una población de unos 250 millones de habitantes.

A la prensa escrita hay que sumar las conferencias, películas antirreligiosas, radio y televión que emite una o dos sesiones semanales contra la religión. A esto hay que añadir el teatro y los museos dedicados a propagar el ateismo. Antes de la guerra, los muscos antireligiosos eran una de las armas preferidas por los enemigos de la religión y se formaron tales centros en todas las ciudades importantes de la URSS. En 1941 fueron cerrados o transformados en museos hitóricos la totalidad de tales museos. En la actualidad permanece abierto el más importante museo antirreligioso; el de Leningrado: **Museo de historia de la religión y del ateismo** instalado desde 1932 precisamente en la antigua catedral de la Virgen de Nazan. Este museo ha recibido los fondos del museo de Moscú, que fue también cerrado. Lo que hoy existen son las **Casas de ateísmo** en las diversas ciudades y su misión es, como la de los moseos, propagar el ateísmo e inspirar la lucha contra toda religión.

4. La intromisión en la vida sacramental. La conquista del hombre comienza por la conquista del niño y de la juventud. Se dan casos en

los que el Estado ha arrebatado sus hijos a los padres porque éstos les daban una educacion religiosa. Por eso mismo, se ponen trabas para que el niño reciba el bautismo. Se presiona a los padres para que desistan de su intención de bautizar a sus hijos. Todo ciudadano de la URSS, que desea recibir el bautismo, tiene que presentar el pasaporte interior del ciudadano ruso o un certificado del Soviet, en el cual el sacerdote registre el bautismo con el nombre, apellido y domicilio de la persona que recibe el sacramento y autentificado por la firma personal del poseedor de tal documento. Frecuentemente se da el caso de padres, que pidem el bautizo del hijo con lágrimas en los ojos, pero el sacerdote se niega a la administración del sacramento porque los padres no tienen el documento civil necesario, denegado por el Soviet. A pesar de todo, el número de bautismos es todavía muy elevado: "Oscilando entre el cien por cien en ciertas regiones rurales y el 30-50 por cien en las ciudades; la media de bautismos debe situarse hoy al rededor del 70 por cien. Incluso si nuestra hipótesis es demasiado optimista, no es menos verdad que la mayoría de los niños soviéticos continúan siendo bautizados – (STRUVE, Op. cit.,p.155)

Si, en la realidad, se aplicara el decreto de 23 de enero de 1918, en el que se instaura la separación de la Iglesia y el Estado, el bautismo debería ser un asunto particular del que el Estado no debería preocuparse. Pero ya hemos visto que no hay tal separación sino, por el contrario, vinculación del Partido, el Estado y demás órganos administrativos con la fe atea. El creyente es un paria, que dificilmente podrá aspirar a los niveles superiores de la enseñanza (Universidad, Academias) ni aspirar a los puestos más apetecibles del Estado, la milicia, del orden económico e industrial. Por otra parte, los bautizados y creyentes pueden ser objeto de vilipendio y calumnia en los lugares donde trabajan o estudian; su nombre puede aparecer en la prensa con comentarios denigrantes. De estos registros civiles se sirven las autoridades ateas para entremeterse en la vida privada de los ciudadanos y para una gravísima discriminación por razones de religión.

No por medio de la ley, sino por órdenes orales arbitrarias se prohíbe a los niños y adolescentes menores de 18 años la asistencia a los cultos religiosos. Durante las grandes fiestas religiosas, los milicianos impiden frecuentemente la presencia de las juventudes en las iglesias cristianas. En algunas diócesis, bajo la presión del Soviet, los mismos servidores del culto han denegado la participación de los niños en los sacramentos. Una carta de los creyentes de Kirov afirma: "Los días 9, 10, 11 del mes de agosto grandes secciones de milicianos han cercado la única iglesia de Kirov durante seis horas por la mañana y cuatro por la tarde y no han permitido a las mujeres entrar en el templo con sus niños" (Cit. CHAFAREVITCH, Cp. cit.,p. 74). Basta con que la autoridad civil diga a los sacerdotes que no confiesen ni den la comunión a los niños en edad escolar para que tal mandato sea

cumplido. De nada sirven las lágrimas de las madres o las abuelas, que demandan para sus hijos la participación en el culto y los sacramentos.

En cambio, en los libros escolares existe una parte antirreligiosa y, para entrar en la Universidad, el joven ha de hacer profesión de ateísmo. Por ejemplo en el **Manual** de historia de la 5ª clase se afirma: "Hace cerca de dos mil años se extendieron las leyendas, según las cuales dios descendió del cielo sobre la tierra y ha vivido bajo la forma de un hombre llamado Jesucristo" (F. P. KOROVKINE, **Histoire de Antiquité,** Moscú, 1972, en CHAFAREVITCH, op. ci., p. 77). En otros textos se manejan otras ideas similares para inculcar a los adolescentes el ateísmo como único pensamiento científico; la irreconciliabilidad de la ciencia con la religión, la idea de que la religión es un mito, lo irracional, lo que impone la esclavitud a las masas. En suma desgranan todos los argumentos característicos de esta nueva fe en la materia y la ciencia, peculiar de los ateos.

De donde arranca esta pretendida jurisdicción sobre el niño, sobre su educación y familia? Partiendo de la idea totalitaria de que tanto el niño como su familia son **parte** de la sociedad socialista y que, en consecuencia, la formación y educación del niño en el seno del hogar, en su vida civil e ideologica es de competencia exclusiva de esa sociedad socialista. Los niños soviéticos deben ser educados por toda la sociedad socialista, y en ella, la escuela y la familia, en el espíritu comunista. En cuanto a la libertad de espíritu, a la cual Feodossia Kuzminitchna trata de referirse, son sólo los adultos los que se sirven de esta libertad en nuestro país"(artículo en **Pravda de Lvov,** 18 agosto 1964, cit. en CHAFAREVITC , op, cit., p. 83). Hº Feodossia Kuzminitchna es una madre que quería educar a sus hijos. Los articulistas K. Ustimenko y A. Grigorovitch deniegan a los padres este derecho, mientras los hijos sean menores de edad. Durante este período el niño debe recibir la educación atea en los diversos niveles de la enseñanza.

En cuanto a los últimos sacramentos para los enfermos y muribundos ocurre la misma persecución. El artículo 57 del decreto de 1929 afirma: "En los establecimientos y empresas del Estado y públicas, cooperativas y privadas, está prohibido el proceder a servicios religiosos, cualquiera que éstos sean. Lo mismo vale para lo introducción de cualquier objeto de culto, cualquiera que estos sean. Está prohibido decir misas en los locales de utilización común y en todas las habitaciones comunitarias". En este documento se dice expresamente que no se prohíbe la celebración de misas a petición de los moribundos o de los gravemente enfermos, que se encuentren en hospitales o en prisión; tampoco se prohíben las ceremonias religiosas en cementerios o crematorios.

Pero la instrucción de 1961 añade prescripciones que están en contradicción con el anterior decreto: "Las sociedades religiosas y los servidores del culto no pueden, sin la autorización de los delegados del

ejecutivo del distrito o de la ciudad de los Soviets... organizar procesiones, servicios religiosos o ceremonias públicas en los apartamientos y casas de trabajadores" (CHAFAREVITCH, Op. cit., p. 88-89). Así, por ejemplo, en la diócesis de Moscú se prohibió a los sacerdotes el ejecutar servicios religiosos a domicilio o servicios funerarios en los cementerios sin la previa autorización de las autoridades locales, permiso que normalmente es denegado. Desde 1961, en la diócesis de Kirov los sacerdotes necesitan el permiso del Soviet local para poder administrar los sacramentos de la confesión, comunión y extremaunción a los enfermos en sus propios domicilios. Pero obtener tal autorización resulta imposible.

La muerte parece que debería poner punto final a la subordinación del ciudadano o al Estado totalitario del Soviet. Pero no es así. Sobre los muertos también se arroga jurisdicción el Soviet. El Gobierno ha arrebatado la prerrogativa del entierro de los muertos a las familias y a las Iglesias "obscurantistas" y tales derechos los ha transmitido a los organismos civiles. El cementerio es también un escenario del hombre y en él tiene libertad plena el ateísmo.

Los sacerdotes tienen que ser registrados por el Soviet; pero este registro no significa todavía sanción o aprobación de tales personas para el servicio del culto. El registro sirve para hacer una información. Los delegados del Soviet supremo para los asuntos religiosos se han arrogado el derecho de recusar a los sacerdotes o diáconos, a los que, según la opinión del Soviet, constituyen una fuerza potencial de oposición a los actos del gobierno o a los abusos de las organizaciones ateas.

En cambio, se favorece la entrada en el sacerdocio o en el servicio del culto a personas dóciles a la política oficial, a personas sospechosas de que no tienen una firme personalidad moral o que son escépticas y sin principios firmes, pero que son aptas para seguir las consignas del régimen comunista e incluso del ateísmo.

Hoy el sacerdote está cogido por las astucias del régimen comunista. No puede actuar en los domicilios particulares, tiene prohibida la evangelización del pueblo fuera de los pocos templos que quedan; el servidor del culto no puede trasladarse a otro lugar, distinto de su residencia, para prestar sus servicios religiosos.

La Iglesia ortodoxa, en la que milita la inmensa mayoría de la población rusa, está reconocida por el régimen comunista, pero esto no obsta para que el Soviet haya desencadenado, desde su instalación en la URSS, una violenta y solapada persecución contra ella, como contra toda religión. Este odio antirreligioso está ya presente en grado de paroxismo, en la persona de Lenin y del grupo de revolucionarios. En 1921, Lenin se encontró con una situación caótica de hambre, lo que le obligó a instaurar la Nueva Economía Política (NEP), en la que se reconocía la propiedad privada de los bienes de producción para lograr

rápidamente un aumento de producción. En esta situción estuvo dispuesto a recibir ayuda de los países capitalistas, como también Stalin lo hizo durante la segunda guerra mundial. En cambio, Lenin no hizo caso de la oferta del Patriarca Tikhon, quien ordenó hacer colectas en todos los templos y ordenó entregar todos los objetos de valor, que no fueran necessarios para el culto, en favor de los necesitados. El mismo Patriarca se dirigió a los demás obispos para que hicieran lo mismo en sus respectivas iglesias y dirigió un llamamiento al Papa, al Arzobispo de Canterbury y a la Iglesia episcopaliana de América para que enviaran ayudas para los necesitados de la URSS. Pero Lenin tenía que desahogar su furia contra la religión y ordenó la requisa de todos los objetos sagrados de la Iglesia, incluso los necesarios para el culto y las joyas de alto valor artístico. Los revolucionarios cometieron toda clase de desmanes: asesinatos, robos, profanaciones. Revolución y caos era una misma cosa. Qué actitud ha observado la Iglesia ortodoxa frente a esta sistemática persecución, que se propone lograr la total aniquilación de la Iglesia y de toda religión? Pueden distinguirse tres períodos: el de anatema y enfrentamiento, un fallido intento de mutuo entendimiento con el régimen, y, finalmente, el período actual de sometimiento y hasta de servilismo hacia el Gobierno comunista y ateo.

1. **Período de enfrentamiento.** Tanto el Concilio de la Iglesia ortodoxa como su Patriarca Tikhon condenaron sin paliativos todos los abusos cometidos por los revolucionarios. En su sesión del 11 de noviembre de 1917, el Concilio declaraba: "El santo Concilio invita a toda la Iglesia ortodoxa rusa a ofrecer oraciones de penitencia por el gran pecado de aquellos de sus fieles, que, habiendo sucumbido a la seducción por ignorancia, han caído en el fratricidio y en la destrucción sacrílega del patrimonio sagrado de la nación. Aceptamos lo que han hecho como el pecado del pueblo todo entero, e imploramos del Señor el perdón. Que el mismo Señor se digne despertar en sus corazones la compunción salvífica y la conciencia de su falta ante Dios y ante el pueblo ruso!".

"Haced penitencia y producid frutos de penitencia! Abandonad el sueño insensato e impío de los falsos actores que os convocan para realizar la fraternidad universal por medio de una lucha universal! Volved al camino de Cristo", (Este documento entero citado en Annexe I do STRUVE, Op. cit.,p. 301). Este llamamiento lo hizo el Concilio en la catedral de la Asunción en un momento en que se extendía la revolución y la guerra civil, noviembre de 1917.

Por su parte, el patriarca Tikhon afirmaba el 19 de enero de 1918: "Es una época penosa la que actualmente atraviesa la Iglesia de Cristo en la tierra rusa: los enemigos declarados o clandestinos de la verdad de Cristo persiguen esta verdad y se esfuerzan en hacer perecer la obra de Cristo, y, en lugar de la caridad cristiana, echan en todas partes las

semillas de la maldad, del odio y de las luchas fratricidas... Cada día nos llegan los ecos horribles de crueles carnicerías, de las que son víctimas personas inocentes y hasta personas que yacen en el lecho del dolor, culpables únicamente de haber cumplido honestamente su deber para con la patria, de haber empleado todas sus fuerzas en el servicio de Dios y del pueblo".

"El poder que ha prometido instaurar en Rusia el orden en todas partes pone de manifiesto un arbítrio desvergonzado y una violencia sin límites en relación con todos, y muy especialmente con la santa Iglesia ortodoxa..."

"Retornad sobre vosotros, insensatos, cesad vuestras carnicerías. Lo que hacéis no es una simple obra de crueldad; es verdaderamente la obra de Satán, por la que mereceis el fuego eterno después de la muerte y la terrible maldición de las generaciones futuras aquí abajo".

"Por la autoridad que nos ha sido donada por Dios, nos os prohibimos el acercaros a los misterios de Cristo, nosotros os anatematizamos si no obstante lleváis el nombre de cristianos y, aunque no fuera más que por vuestro nacimiento, perteneceis a la Iglesia ortodoxa" (Ib. p. 302, Annexe I en Op. cit.). Este anatema señala el punto culminante del enfretamiento de la Iglesia ortodoxa contra los revolucionarios.

El patriarca condenó todos los innumerables abusos de los revolucionarios, pero se mantuvo al margen de la lucha de la guerra civil entre los revolucionarios de Lenin y las fuerzas militares de la derecha que combatían contra la revolución. A pesar de que se le pidió que enviara su bendición a las tropas que trataban de vencer a los revolucionarios leninistas, el patriarca se negó a ello y pidió a sus sacerdotes y obispos que se abstuvieran de tomar partido por cualquiera de los bandos en lucha civil. Esto incluso en los territorios ocupados por los militares derechistas. Quiso que la Iglesia no se comprometiera en la guerra civil, que duró varios años.

El decreto de 23 de enero de 1918 instauraba el régimen de separación de la Iglesia y el Estado. Esta separación parece que podía dar satisfacción a la Iglesia, pero tal decreto no tenía el sentido que le damos en el occidente. Las obras y la persecución decían lo contrario; el decreto pretendía someter a la Iglesia para destruirla.

El Concilio de la Iglesia ortodoxa no se hizo ilusiones sobre el significado del mencionado decreto, dado el ambiente reinante y las ideas ateas de los revolucionarios y su ideal de aniquilar la religión. Por ello, en la sesión del 27 de enero de 1918 decía que "tal decreto hace legal la persecución abierta tanto de la iglesia ortodoxa como de todas las sociedades religiosas, cristianas o no... Bajo pretexto de separación de la Iglesia y Estado, el Consejo de Comisarios del pueblo (Gobierno) se esfuerza por hacer imposible la existencia misma de la Iglesia, de las instituciones eclesiásticas y del clero. Bajo pretexto de confiscación de

los bienes eclesiásticos, el decreto intenta destruir la posibilidad misma del culto y de los oficios.... Los objetos más santos destinados al culto... son puestos a disposición del poder civil, el cual puede remitir o no remitir tales objetos a la Iglesia para su uso... Por consiguiente, la confiscación, la publicación autónoma, por parte de la Iglesia de los santos Evangelios, así como, de una manera general, de todos los libros litúrgicos y sagrados en toda su pureza e integridad se hace imposible. No está autorizada la misma enseñanza de la religión no sólo em las escuelas públicas sino también en las privadas... La Iglesia es privada de la posibilidad de formar a sus pastores" (C. J. DUMONT, **Eglisse ortodoxa russe en face du communisme** en **Economie et Humanisme** 7-8, 1950,p. 4-6).

En realidad, este decreto es nada más que el comienzo de una legislación, que trata de lograr la aniquilación de la Iglesia. Aunque hay que tener en cuenta que las leyes y decretos no son tan peligrosos como la arbitrariedad del Soviet local, regional o estatal. Las leyes son excesivamente indeterminadas y no ponen límites a la arbitrariedad de la autoridad. Dos días después del decreto fue salvajemente asesinado el viejo metropolita de Kiev, Vladimir, a pocos metros del santuario de las Grutas de Kiev, donde residía.

El Concilio no se contentó tan sólo con condenar el decreto del Soviet sino que tomó medidas para poner a salvo las instituciones y cosas de la Iglesia: recomendó a las parroquias y comunidades monásticas, al personal docente de las escuelas cristianas, el constituirse en sociedades benéficas, que gozaban de derechos legales, afin de preservar los objetos sagrados y los bienes de la Iglesia contra la profanación y les amonestó para luchar contra el cierre de conventos y escuelas.

Esta viva reacción del Concilio y del Patriarca, así como de los fieles, alarmó al gobierno comunista y este ordenó a los soviets locales el no herir el sentimiento religioso de los fieles. Una circular del Comisario (ministro) de Justicia menciona a las siguientes exacciones, que se cometieron como consecuencia del mencionado decreto de 1918: "cierre arbitrario de iglesias, confiscación de objetos de culto para fines revolucionarios, tales como revestimientos de iconos, cruces, evangeliarios, sudarios, vestidos sacerdotales, arrestos de servidores de culto, pesquisas efectuadas en las iglesias durante la celebración de los oficios, empleo de sacerdotes en trabajos de muladar, prohibición de pronunciar sermones, etc." (STRUVE, Cp. cit.,p. 28).

Pero el mismo ministro en circular de 1 de Marzo de 1919 ordenó liquidar todas las reliquias más veneradas por el pueblo. Más de cincuenta tumbas fueron abiertas y profanadas. Y en agosto de 1920 ordenó la liquidación de todas las reliquias para dar un golpe mortal a la piedad popular, que rendía culto a tales reliquias, las cuales fueron transferidas a los museos del Estado.

Después de este brillante enfrentamiento del Concilio y Patriarca contra el Gobierno comunista y visceralmente enemigo de toda religión, surgió, en el seno de la Iglesia ortodoxa, el cisma que se denominó **Iglesia Viviente,** en el Concilio de 29 de abril de 1923. Esta rama cismática se consideraba a *sí* misma como progresista y pedía la colaboración con el Gobierno de ateos militantes, que trataban de destruir a la Iglesia y a toda religión, deseaba el sometimiento a las exigencias del Gobierno del Soviet, aumento del poder de los simples sacerdotes en contra de la jerarquía de los obispos, la negación de la vida monástica y una orientación liberal y racionalista en el campo dogmático. El 3 de mayo del mismo año esta Iglesia Viviente tomó la decisión de abolir el patriarcado por considerarlo incompatible con la "conciliaridad" de la Iglesia y pretendió reducir al Patriarca Tikhon al estado laical, porque sólo el Gobierno comunista realiza en este mundo el reino de los cielos. Este movimento contaba naturalmente con el apoyo del Gobierno comunista de Moscú. Un fenómeno similar se ha producido en la China comunista con la proclamación de la **Iglesia Patriótica,** independiente de Roma, y sumisa al gobierno comunista de Pekin. Y, en nuestros día las llamadas Iglesias populares, que desprecian a Roma, y quieren ponerse al servicio de los movimientos y regímenes comunistas. Es preciso poner en claro los trucos semánticos que se utilizan con el fin de confundir las ideas: el régimen comunista encarna "todo el pueblo" (así lo dice expresamente la Constitución soviética en su art. 1); el pueblo es lo mismo que el proletariado; la auténtica conciencia del proletariado está en los movimientos comunistas; de ahí, que los obreros que no son comunistas no son ni proletariado ni pueblo. La Iglesia debe ser "popular", por tanto debe ser "proletaria", por tanto debe estar al servicio del régimen o de los movimientos comunistas porque sólo éstos son auténticamente populares. Incluso si tales grupos y movimientos comunistas son claramente minoritarios, pero son la encarnación mística de "todo el proletariado" y de "todo el pueblo". La Iglesia que no sigue esta dirección es reaccionaria; la Iglesia debe ser "popular", revolucionaria; debe prescindir de su condición jerárquica y de su catolicidad y origen sobrenatural. Sólo así tendremos una Iglesia realmente popular si se funda en la conciencia de ese pueblo expresamente travestido para que sirva de legitimación de la guerrilla y la revolución. En todo este confusionismo semántico nada hay de nuevo, porque todo esto ya lo encontramos en la **Iglesia Viviente** soviética de 1923 y en la **Iglesia Patriótica** china de nuestros días.

El patriarca Tikhon, cogido entre las tenazas del Gobierno marxista-leninista de ateos y el izquierdismo radical de la Iglesia Viviente, debió suportar días de angustia y terminó por hacer una sorprendente "confesión", que puede considerarse como el inicio de la era de las confesiones, característica del reinado de Stalin, en el que los

reos admitían la responsabilidad de los crímenes de que eran acusados por la policía y el Gobierno, confesiones obtenidas generalmente por el método de la tortura y que eran consideradas como prueba decisiva para los tribules soviéticos.

La "confesión" de Tikhon destruía la imagem de héroe, conquistada por su firme decidido enfretamiento contra las carnicerías, sacrilegios y profanaciones, de que habían hecho gala los revolucionarios leninistas.

Esta confesión dice así: "Habiendo sido educado en la sociedad monarquista, encontrándome bajo la influencia de personas antisoviéticas hasta mi arresto, yo era en efecto hostil al poder soviético, y esta hostilidad pasa a veces del estado pasivo a actos comunes como: el mensaje con ocasión de la paz Brest en 1918; anatema lanzado contra el poder este mismo año; protesta contra el Decreto de requisa de los objetos preciosos en manos de la Iglesia, en 1922. Todas estas actividades antisoviéticas, junto a algunas inexactitudes, están expuestas en el acta de acusación del Tribunal Supremo. Reconociendo lo bien fundada de la decisión del Tribunal enjuiciandome conforme a los artículos del Código penal mencionado en el acta de acusación, por actividad antisoviética, yo lamento estas faltas contra el régimen estabelecido y demando al Tribunal Supremo de conmutar-me la pena, es decir de liberarme de la detención".

"Yo declaro además al Tribunal Supremo que, en adelante, yo no seré más un enemigo del Poder soviético. Yo me separo definitiva y resueltamente de la contrarrevolución de los monarquistas del ejército blanco en el interior". Esta "confesión" fue publicada por **Izvestia** el 27 de junio de 1923 y firmada por el patriarca el 16 de junio.

Libremente consentida o arrancada por la fuerza y la amenaza, el hecho es que esta declaración implica un viraje de 180 grados en la conducta de la Iglesia ortodoxa en relación con el Estado bolchevique. Desde ahora la Iglesia renuncia a su misión profética y de enfrentamiento con el Gobierno comunista y abre las puertas a una nueva actitud de resignación y de sumisión, que terminará por degenerar en un auténtico servilismo ante los planes de un Estado, cuya máquina se orientará a la aniquilación total de la religión, a la que se califica de irracional, enemiga del hombre y de la comunidad humana.

En sus útimos años, el Patriarca estuvo vigilado por la policía y sometido a constantes prisiones; su Keleinik (una especie de secretario privado de un obispo o patriarca) fue asesinado el 9 de diciembre de 1923. La salud del Patriarca comenzó a derrumbarse en enero de 1924 tuvo que ser hospitalizado. Tres meses después moría con esta frase en sus labios: "La noche será larga y muy sombría". A sus funerales asistió una multitud de unas 300.000 personas. Los fieles lo consideraron como un martir y un santo. (STRUVE, O p. cit. p. 35-36).

2. **Buscando un compromiso.** En su testamento, Tikhon nombraba como sucesores suyos a tres metropolitas: Cirilo, Agatangelo y Pedro de Poliansky, metropolita de Kroutiscy. Estando deportados los dos primeros, fue Pedro quien el 28 de julio de 1924 publicó una pastoral, en la que anunciaba la prosecución de la política de su predecesor y, al mismo tiempo, afirmaba la lealdad a las autoridades civiles. Se produce un breve interregno; desaparece el nombre de **Iglesia Viviente,** que fue reemplazada por un sínodo tradicional. Se introducem reformas litúrgicas: se adopta la lengua rusa, oraciones comunitarias, organización de las diaconisas, etc. Esta reforma proviene de la rama Renovación de la Iglesia, que crea una era de esplendor. El Pa-triarca Pedro se opuso a todas las presiones del Gobierno, lo que le valió el arresto en diciembre de 1925 y su posterior destierro a Siberia. Según sus disposiciones, para reemplazarle fue nombrado Sergio Stragorodsky, una de las personas más brillantes del episcopado ruso: gran teólogo, misionero en el Japón, rector de la Academia eclesiástica de San Petersburgo, presidente de la sociedad filosófica religiosa. Gozaba de estima general entre el pueblo y clero.

Apoyándose en el decreto de separación de la Iglesia y el Estado, Sergio intentó conseguir el reconocimiento oficial de la Iglesia. Este era también el anhelo de los obispos deportados a las islas Solovki, que hicieron circular por Rusia un documento en que, a cambio de renunciar a toda influência en lo temporal, se pedía el reconocimiento oficial de la Iglesia y el respeto a su libertad interior. Todo esto era lógico para quienes admitieran la separación de ambos poderes, pero ya hemos visto que el Soviet lo entendía en otro sentido: como sumisión de la Iglesia al Estado para lograr su aniquilación.

Como respuesta a su demanda de legalización de la Iglesia, el Patricarca Sergio fue detenido el 26 de diciembre de 1926. Para sucederle nombró a Cornelio y Tadeo, quienes también se encontraban desterrados. Le sucedió Serafin, residente en Uglitch y a quien se prohibió residir en Moscú. Entonces recomendó a los obispos organizar la dirección de las diócesis de manera autónoma. En este período se produjo una intensificación de la piedad religiosa de los fieles e incluso ciertas tendencias hacia el catolicismo.

El Patriarca Sergio fue liberado el 9 de marzo de 1927 y recibió la debida autorización para volver a ejercer sus funciones patriarcales y para constituir un sínodo provisional, oficialmente reconocido por el Gobierno. Un éxito reducido, dado que tal legislación no se extendía a las administraciones diocesanas. Esta concesión tuvo que ser pagada por el Patriarca Sergio el 24 de julio con la publicación de una declaración de obediencia al Gobierno soviético.

La Declaración dice así: "En nombre de toda nuestra jerarquía y de nuestros fieles, yo asumo el testimonio ante el Poder soviético de nuestra sincera voluntad de ser ciudadanos perfectamente respetuosos

de las leyes de la Unión Soviética, de ser leales hacia su Gobierno y de mantenernos absolutamente al margen de todos los partidos políticos y de toda acción que pueda perjudicar a la Unión Soviética". A pesar de todo, advertía la irreconciliabilidad entre el comunismo y la fe ortodoxa, entre los que luchan contra Dios y su reino en el corazón del pueblo,y nosotros, que mantenemos la fe en Dios y en la extensión de su reinado; ellos admiten solamente el materialismo de la historia, nosotros creemos en la Providencia divina" (Este documento en **Annexe I** en la mencionada obra de STRUVE, p. 317-18).

Y en otra carta (fechada en Moscu, 16-19 de junio de 1927) decía: "Nosotros queremos ser ortodoxos y, al mismo tiempo, reconocer a la Unión Soviética como nuestra patria civil, cuyas alegrías y éxitos son nuestras alegrías y éxitos, y sus fracasos, nuestros fracasos. Todo ataque dirigido contra la Unión... es sentido como dirigido contra nosotros mismos". Por ello, condena los actos de los fieles y obispos ortodoxos, residentes en el extranjero, dirigidos contra la Unión Soviética. Esta actitud de rebeldía contra el régimen soviético "perjudica grandemente las relaciones entre el Gobierno soviético y la Iglesia". Para poner fin a esta excisión de la ortodoxia entre los ortodoxos, residentes en el extranjero, y los que viven dentro de la Unión Soviética, el Patriarca propone que los primeros "firmen un compromiso de lealdad total en relación con el Poder soviético en toda su actividad pública". Los que no acepten este compromiso serán excluídos de los cuadros del clero del Patriarcado de Moscú. (La carta en el **Annexe I** de la mencionada obra de STRUVE,pág. 321-22).

Esta actitud del Patriarca Sergio puede decirse que es un intento de lograr un Concordato entre la Iglesia ortodoxa y el Gobierno comunista, mediante la firma de un documento, en el que la Iglesia reconocería al régimen existente y no se entrometería para nada en asuntos civiles, ni tomaría parte en acciones contrarias a los intereses del Régimen; a cambio, el Gobierno comunista reconocería la existencia de la Iglesia ortodoxa y no entraría en su vida interna, garantizando su libertad religiosa. Pero esta política entra en colisión frontal con el marxismo-leninismo, que considera la destrucción de toda religión como elemento necesario para implantar la sociedad socialista.

Entre los fieles y los obispos existieron no pocas dudas y reservas ante esta disposición de someterse a un régimen ateo y perseguidor de la Iglesia. Por eso, apenas superado el cisma de la izquierda (la Iglesia Viviente), se produjo otro cisma de signo contrario, de la derecha, que se denominó cisma "josefino", porque el principal opositor fue el metropolita de Leningrado, Joseph Petrovyky, quien se oponía a la colaboración de la Iglesia con sus perseguidores. Este cisma conquistó las simpatias de una serie de obispos y de no pocos fieles, así como publicistas. Estos disidentes preferían soportar la persecución y ser mártires antes que traicionar a la religión y la verdad. Sergio replicó

que su intención era preservar la existencia de la Iglesia frente al intento bolchevique de lograr su destrucción; él era también el primero en buscar y preservar la pureza dogmática, la rectittud canónica, lograr la superación de los cismas, salvaguardar la sucesión en la transmisión del poder eclesiástico y garantizar a la Iglesia ortodoxa la posibilidad de un florecimiento a la conclusión de la era bolchevique. El porta voz de los assuntos del Patriarcado quiso tranquilizar los ánimos afirmando que el poder soviético y el patriarcado eran dos polos antagónicos y que la legalización sólo afectaba al Patriarca, pero no a la Iglesia. Pero esta respuesta implicaba una paradoja, ya que el Patriarca seria una cabeza legal pero dentro de un cuerpo ilegal, como era la Iglesia.

Todas estas disquisiciones quedaron cortadas en flor en 1929. En este año Stalin inició la colectivización universal, implantando el socialismo por la fuerza a toda Rusia. Junto a esta decisión, surgió la persecución implacable contra la Iglesia y se dió el decreto de 8 de abril de 1929 sobre el necesario registro civil de una sociedad religiosa para poder sobrevivir. La lucha contra la propiedad privada, especialmente en la agricultura, fue sangrienta. Los kulaks fueron exterminados y sus tierras pasaron a manos del Estado; en aquella época había al rededor de dos millones de granjas en manos de los kulaks (campesinos acomodados). A la Iglesia le involucró en esta revolución, y la persecución religiosa fue denominada **deskulakización.** Muchísimos templos, especialmente en el campo, fueron derruídos. Y se inició la furia de la persecución estaliniana.

El 21 de junio de 1941 Hitler iniciaba su ataque contra la Unión Soviética; en el calendario eclesiástico era la fiesta de todos los santos de la tierra rusa. Sergio recibió la noticia al salir del servicio religioso, oficiado en la Catedral. Tuvo unos instantes de reflexión y de oración y tomó la decisión histórica, que dió respiro a la Iglesia, al frenar el turbio oleaje de la persecución, porque Stalin necesitaba imperiosamente de la colaboración y unión de todas las fuerzas y sectores del país, especialmente cuando vió el fulgurante avance de las tropas germánicas por la tierra rusa y diseñando ya su punta de lanza contra Moscu.

La declaración de Sergio fue esta: "Nuestra Iglesia ortodoxa ha participado siempre de la suerte de nuestro pueblo. Ella ha sufrido con él en las pruebas y se ha gozado en sus éxitos. Tampouco hoy abandonará a su pueblo: Ella imparte su bendición celeste al esfuerzo heroico que va a cumplir todo el pueblo... Nosostros debemos rememorar el mandato de Cristo: "no hay mayor amor que el dar la vida por sus amigos... el Señor nos conceda la victoria" (La alocución completa en **Annexe I,** en la obra de STRUVE, p. 323-24). En este documento no se menciona ni al régimen soviético, ni siquiera al ejército. Es un discurso de sabor nacionalista: lo que está en peligro no es el régimen sino la misma nación rusa.

Cuatro dias después del ataque germano a Rusia, Sergio mandaba cantar un solemne **Te Deum** en la catedral de la Epifanía para implorar la

victoria de Rusia. En la misma Iglesia el ya viejo Sergio dirigió a la muchedumbre esta arenga: "Todo el mundo sobre el puente... Nuestra patria está en peligro y nos llamas a todos... para la defensa de la tierra natal, de sus santuarios históricos, de su independencia... Vergüenza para todos los que permanezcan sordos a este llamamiento... Particularmente sería una vergüenza y un verdadero pecado si entre los que se dicen hijos, pero en realidad son traidores a la patria, se encontraran hijos de la Iglesia ortodoxa" (STRUVE, Op. cit., 53). El tono de estas frases tiene el sabor de la marina de guerra. Se hicieron oraciones especiales, así como se introdujeron invocaciones nuevas en las letanías tradiconales para demandar la victoria.

Ante esta situación, y necesitando del apoyo de todas las fuerzas del país para enfrentarse a los victoriosos ejércitos alemanes, la tormenta antirreligiosa de Stalin amainó. Se inicia un paréntesis de mayor comprensión con la Iglesia, en atención a las necesidades bélicas. La Iglesia se volcó en favor de la resistencia contra el invasor. Para 1943 los fieles de Leningrado habían entregado más de trés millones de rublos para la **Caja de defensa** de la patria. Y esto a pesar de la pobreza y hambre que soportaba esta ciudad, cercada por las tropas de Hitler (STRUVE, p. 55) Y el obispo de Saratov entregó en 1945 al Banco del Estado 570.000 rublos para las necesidades de los sacrificios de la guerra. El generalísimo Stalin se vió en la precisión de enviar a la Iglesia una carta de agradecimiento por su colaboración a las necesidades de la defensa de la patria. (**Le Patriarche Ser et son heritage spirituel,** Moscú, 1947, p. 292). Y esto se hizo a pesar de la ley que prohíbe a la Iglesia toda actividad caritativa.

Con ocasión del 25 aniversario de la "república socialista" (nov. 1942), Sergio y el metropolita Nicolás (encargado de negocios del Patriarcado) enviaron un telegrana de felicitación a Stalin, reproducido por laa prensa. En este ambiente de cierto compromisso, obligado por las circunstancias, Stalin disolvió la Liga de ateos y los periódicos antirreligiosos.

El 4 de septiembre de 1943 tuvo lugar la entrevista histórica entre tres altos dignatarios de la Iglesia ortodoxa y el mariscal Stalin. Al día siguiente, **Izvestia** anunciaba la convocatoria de un Concilio, que anteriormente no se pudo celebrar, en el que, a petición del metropolita Alexis, fue nombrado por aclamación Sergio, quien había venido desempeñando este puesto durante 17 anos, pero de manera provisional (o **locum tenens**), a la espera de que el Concilio hiciera el nombramiento canónico.

Pero el anciano Sergio no pudo hacer otra cosa que iniciar la reorganización de la Iglesia maltrecha después de un largo período de cruel persecución. Algunos meses después de su elección canónica para el Patriarcado moría el 15 de mayo de 1944, casi repentinamente de una congestión cerebral. En su testamento, redactado el 12 de octubre de

1941 nombrada como sucesor al metropolita de Leningrado, Alexis. Nombramiento provisional, que fue confirmado en el Conncilio de enero de 1945. Con Alexis puede decirse que se inicia un nuevo período, que puede llamarse de una sumisión rayana con lo servil.

3. **Período de Sumisión.** Alexis nació en 1877 de una familia noble. Era una persona de vasta cultura, tanto civil como teológica. Antes de iniciar sus estudios eclesiásticos ya había concluído su carrera de derecho civil. Fue consagrado obispo en 1915 y, despúes de la 1ª Revolución leninista, fue vicario del metropolita de Leningrado, Benjamin. Se mantuvo firme en la lucha de la Iglesia ortodoxa contra la llamada Iglesia Viviente, apoyada por el nuevo régimen comunista. Por ello, fue deportado a Semipalatinsk en Kazakhstan (vease: **The Assault of Heaven,** London, 1924, Appendix). En 1927 se colocó decididamente de parte del Patriarca Sergio y en 1933 fue elevado a la sede de Leningrado. Por no haber sido víctina de las grandes purgas fue acusado de sacrificar los principios a sus intereses particulares. Durante la segunda guerra mundial dió un ejemplo de heroísmo durante el bloqueo de esta castigada ciudad por las tropas de Hitler, siendo um viviente pilar para mantener viva la resistencia al invasor en medio de circunstancias adversas e inhumanas.

En los funerales de su predecesor, el Patriarca Sergio, Alexis afirmó: "Ruego a Dios para que nos sea concedido, a nosotros tus dicípulos, el seguir con firmeza inquebrantable la única via que tú nos has tazado y el conformarnos con la enseñanza que tú nos has legado y que es sacra para nosotros" (STRUVE, op. vit., p. 69). Esta enseñanza incluía dos principios: fidelidad firme a los cánones, a la doctrina de la Iglesia y lealdad perfecta hacia el Estado.

Pero, en realidad, estos dos principios de Sergio, que tenían la misión de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, comenzaron a obscurecerse con el primer acto público del nuevo Patriarca, que tuvo la debilidad de dirigir a Stalin una carta de sumisión, en la que le expresaba "el amor sincero" hacia su persona. Un párrafo de esta carta dice: "Obrigado en unión perfecta con el consejo para los Asuntos de la Iglesia ortodoxa, yo mismo y el sínodo, instituído por el difunto patriarca, estaremos assegurados contra toda clase de errores y de falsos pasos. Yo os ruegos, honorabilísimo y querido Joseph Vissarionovitch, el aceptar estas seguridades en la confianza misma, en que ellas están impresas y el creer en los sentimientos de profundo amor y reconocimiento que animan a todos los miembros activos de la Iglesia, que están ya colocados bajo mi dirección". Esta carta fue publicada por **Izvestia** el 21 de mayo de 1944. (Citada por STRUVE: Op. cit., p. 69). En ella se da un paso adelante en relación con la política de Sergio, quien buscó un compromiso legal por ambas partes, un legalismo, que protegiera la liberdad de la Iglesia. En-

esta carta Alexis promete algo más: la sumisión de la Iglesia al Estado, actitud que dura todavía hoy.

En 1946, el Patriarca Alexis no dudó en ponerse de rodillas ante la figura triunfante de Stalin, pidiendo a sus fieles la intensificación de sus oraciones en favor de la nación rusa y de sus autoridades, "presididas por el sapientísimo Jefe que la providencia divina ha escogido y colocado para dirigir la patria hacia la prosperidad y la gloria" (C.J.DUMONT, **L'Eglise ortodoxe russe face au communisme** en **Cahiers Idees et Forces** 7-8,p.22-24). Se escribían estas palabras en un ambiente de pleno culto a la personalidad de Stalin, después de su victoria militar en la guerra. Pero, diez años depués (febrero de 1956) en el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, Kruschev condenaba solemnemente a Stalin, acusado de practicar el culto a su personalidad y de cometer toda clase de crímenes, errores y arbitrariedades.

Para commemorar el setenta aniversario del nacimiento de Stalin, el Patriarca Alexis publicó en la **Revista del Patriarcado** una fotografía del gran dictador y una carta de auténtica adulación, firmada por todos los miembros del episcopado, en la que se decía: "Nosotros experimentamos en todos los instantes de nuestra vida civil y religiosa los resultados positivos de vuestra sabia dirección y nosotros no podemos ocultar nuestros sentimientos y, en nombre de la Iglesia, nosotros os testimoniamos, querido Jeseph Vissarionovitch, para el día de vuestros setenta años, nuestro profundo agradecimiento y, al dirigiros nuestras calurosas felicitaciones con la ocasión de este día tan claro de significación para nosotros, que os amamos, nosotros elevamos nuestras plegarias para la consolidación de nuestras fuerzas y el bienestar de nuestra gran patria y nosotros bendecimos el heroísmo con el cual vos la servís y nosotros mismos nos inspiramos en vuestro heroísmo" (En STRUVE po.cit.p.79).

A partir de este momento, la Iglesia ortodoxa aceptará la sumisión al Gobierno comunista y a sus leyes, tanto en política interior como, sobre todo, en el exterior. Incluso acatarán las leyes que van dirigidas contra la educación religiosa y la vida sacramental de sus fieles. El enfrentamiento con el ateísmo del Gobierno, peculiar del Patriarca Tikhon, habrá desaparecido.

A Alexis sucedió el Patriarca Pimene, quien fue nombrado obispo en 1957. Era originário de Moscú, tomó el hábito de monje en 1927 y fue ordenado en 1932. Llevó una vida de silencio y, como todos sus compañeros, se cree que fue deportado y encarcelado. Después de la guerra, inicia su carrera de ascenso en la jerarquía ortodoxa: ecónomo del monasterio de Odessa, secretario del obispo de Rostov, Superior del monasterio de Pskov. En 1961 es nombrado metropolita de Leningrado y en 1963 era metropolita de Krutitsky, de donde ascendió a Patriarca de Moscú. Siguió el camino de sumisión al Poder comunista,

los mismo que su predecesor, en cumplimiento de las leyes civiles y en su fidelidad a la política del Kremlin.

Es famosa la catilinaria que el premio Nobel Soljenitsyn dirigió contra la conducta de Pimen en su **Carta a Pimen,** en la que echa en cara su servilismo al Gobierno de ateos de Moscú. Con ocasión de la carta dirigida por Pimen a los artodoxos, que se encuentran en la emigración, en la que exhortaba a mantenerse unidos com su patria rusa y con la Iglesia madre, Soljenitsyn pregunta si es lógico preocupar-se por es almas de la emigración y no por las alms que viven en Rusia bajo la persecución por su fe. Los miños rusos no tienen el derecho de mantenerse fieles e la fe de Cristo? En esta carta, el autor contrapone el sacrificio y holocausto de la Iglesia primitiva con el servilismo de la Iglesia rusa: "El cristianismo primitivo no tuvo la partida más fácil: sin embargo, se mantuvo firme y logró dilatarse. El nos ha mostrado el camino: **el sacrificio.** Lo que está despojado de todo poder material, siempre logra la victoria con el sacrificio. Un martirio digno de los primeros siglos, él fue el premio de nuestros sacerdotes y de nuestros hermanos en la fe. Nosotros guardamos un viviente recuerdo de todo ello (**Lettre au Patriarche Pimene en Lettre aux. dirigents de l'Union Sovietique,** Paris, Seuil, 1974, p. 80).

En el orden interior, Pimène no se entrentó con el oleaje de persecución y cierre o destrucción de Iglesias, llevada a cabo a partir de 1960 (época de Kruschev). Muy al contrario. En la **Carta abierta de los creyentes de la región de Kirov** se dice: "El metropolita Nikodimo, en el periódico **L'Humanité,** y el metropolita Pimene, en la radio, han hecho una declaracion. Su declaración se reduce al fin de cuentas, decir que las iglesias se cerraban libremente y por sí mismas. Nosotros os rogamos el detener la difusión de estas informaciones falsas sobre la situación y estado de salud de la Iglesia en la URSS más allá de las fronteras, por representantes del Patriarcado" (cit. en CHAFAREVITCH, op. cit., p. 35-36).

En febrero de 1946 el obispo Michel Zernov invitaba a los fieles a ofrecer su voto a la lista única, presentada por el gobierno comunista, aduciendo la razón de que en ningún país "la Iglesia goza de condiciones tan favorables de existencia como en la URSS" (STRUVE, op. cit., p. 78) Todo esto nada tiene de extraño después del culto servil prestado a la persona de Stalin, posteriormente descalificada por los mismos jerarcas del Partido Comunista.

En el orden internacional, la Iglesia ortodoxa no solamente colabora com el Kremlin sino que incluso recibe apoyo de éste. La Iglesia y el Patriarcado han puesto la autoridad moral en beneficio de los planes del Gobierno de Moscú. Así el Patriarcado se comproometió a fondo em el **Movimento por la paz,** instaurado por Stalin. Según él la paz sólamente es posible dentro de un mundo comunista; el comunismo essencialmente democrático y pacífico; el capitalismo es el foco de

todas las guerras. El Movimiento por la paz encierra la propaganda para el desarme. Con estos eslogans, que todavía hoy circulan como moneda corriente, el gran enemigo de la paz es Estados Unidos y la OTAN; el rearme de Estados Unidos y de la OTAN es para la guerra. El rearme de la Unión Soviética es para la paz. Y, si la URSS interviene en otros Estados para imponer su dominio (como en Hungría y Checoeslovaquia), la acción se silencia, se oculta bajo la especie de que se trata de ofrecer la ayuda desinteresada y amistosa en favor del pueblo, atacado por infiltraciones imperialistas. Si URSS ataca e invade Afghanistán y fusila a su primer ministro, todo esto es un acto de fraternidad entre los pueblos.

En todos estos casos, la Iglesia ortodoxa siempre está con la política del Kremlin. Así cuando tuvo lugar la invasión soviética de Hungría, el metropolita Nicolás fue claro en sus afirmaciones: "Las fuerzas de las tinieblas no están dormidas. Ellas han provocado la efusión de sagre en Hungría. Todavía ellas tratan de enviar espías y asesínos a los países, que no son de la complacencia de sus agentes" (publicado en la **Revista del Patriarcado de Moscú, 5,** 1957 **pg.** p. 42; cit. en STRUVE Op. cit. p. 80). Y el mismo Patriarca Alexis dirigió una carta al Presidente Kennedy para deplorar y condenar la continuación de los ensayos nucleares americanos en la atmósfera (En Ib. **Revista del Patriarcado de Moscu, 5,** 1982 p. 5. Cit. en STRUVE p. 80). En cambio, no hay advertencia alguna ante el rearme de la URSS, ni protesta por sus repetidas intervenciones en el Este, ni por la invasión de Afghanístán; la neutralidad e imparcialidad de criterio no tienen puesto en este servilismo político. El Patriarca Sergio proponía como principio de compromiso la no intervención de la Iglesia en cuestiones civiles y la no intervención del Gobierno comunista en asuntos religiosos. La realidad es exactanente la contraria: la Iglesia ortodoxa interviene en asuntos civiles internacionales y da la casualidad de que tales intervenciones siempre coinciden con los planes y principios del Kremlin. Da la sensación de que la Iglesia es el guante internamente movido por la mano del Kremlin. En cambio, estos jerarcas de la Iglesia no se enfrentan con el Poder comunista cuando cierra iglesias, monasterios y seminarios o simplemente los derriba, cuando prohibe la vida sacramental de niños o enfermos, cuando ni siquiera es posible vender una biblia.

Esta conducta es tanto más chocante cuanto que no se comportaron así los comunistas, que no están conformes con la conducta del Kremlin, al que acusan de imperialismo, como los chinos, los yugoslavos, albaneses e incluso comunistas reformistas soviéticos o los defensores de los derechos humanos dentro de la Unión Soviética. Estos comunístas condenaron la intervención soviética en Hungría, Checoeslovaquia y la invasión de Afghanistán.

Lo mismo ocurre hoy con el movimiento intelectual de la **Teología de la liberación.** Los jerarcas de la Iglesia ortodoxa han alabado y ensalzado esta orientación teológica. Por varias razones:

a) En primer término, porque tal movimiento está totalmente de acuerdo con la política revolucionária inspirada por el Kremlin. Tal Teología es considerada con la inflamación de un fuego en un medio cargado de elementos explosivos. Latino América es hoy el continente de las predilecciones del Kremlin. Mientras la URSS tenga los dos frentes: el inmenso de la OTAN en Europa y el no menor en las fronteras asiáticas con China, no es posible un ataque frontal contra las fuerzas de la comunidad atlántica. En estas condiciones, los estrategas del Kremlin tratan de envolver a la OTAN (y muy especialmente a su bastión, Estados Unidos) por el sur del Atlántico. Si Latino América cayera en manos de regímenes comunistas (como Cuba),el Tratado del Atlántico Norte se vería esencialmente debilitado,porque **Norteamérica** se vería en la precisión de distraer gran parte de sus fuerzas militares hacia el Atlántico Sur. Con ello la OTAN quedaría en precaria situación. Hoy tiene el Kremlin un punto fundamental de apoyo en Cuba, una especie de gran portaaviones situado en el corazón del Caribe, desde donde se irradia el mesianismo comunista a todo el nuevo mundo. Pero este **portaaviones** está aislado; necesita de un contexto en el Caribe y, sobre todo, de una conexión con la URSS. Por eso, en el futuro jugará un papel importante el norte de Africa y especialmente el estrecho de **Gibraltar. Esto quiere** decir que la política internacional de la Unión Soviética **está a** espera de lo que pueda ocurrir en Marruecos, a la caída del actual régimen; porque también en este país africano reina la miseria y el descontento. Marx afirmó que el comunismo nacería del seno del capitalismo avanzado, el comunismo repartiría la riqueza creada por tal capitalismo. Pero lo que ha ocurrido es exactamente lo contrario: no hay un sólo régimen comunista que haya brotado del seno del capitalismo avanzado, porque tales países están vacunados contra la revolución comunista. El comunismo se ha implantado, no **por** la evolución de las fuerzas productivas, sino como consecuencia de las armas victoriosas y en países pobres, en estado feudal o semifeudal. De ahí que el principio fundamental de la política mundial soviética no se dirige por el principio marxista, sino más bien por la estrategia maoísta: cercar las ciudades con las aldeas de labradores míseros; **cercar** a los países capitalistas mediante la revolución de los pueblos pobres o **subdesarrollados.** La Teología de la liberación cae perfectamente dentro de esta estrategia del Kremlin. Y, por eso, la Iglesia ortodoxa sigue la misma dirección.

b) En segundo lugar, el Kremlin, y por tanto, también la Iglesia ortodoxa, ven en la Teología de la liberación un germen apto para provocar excisiones en el seno de la Iglesia católica. La política internacional del Gobierno soviético sabe aplicar perfectamente el

antiguo adagio: **divide y vencerás.** El mismo Lenin vió en la escisión y guerra entre las potencias capitalistas un hecho fundamental para provocar en Rusia la Revolución de octubre y eliminar al antiguo régimen, fundado en el zar. Por ello, los estrategas del Kremlin ven en la religión una barrera para la extensión del comunismo en el mundo. Y esto es especialmente válido de la Iglesia católica, extendida por todo el mundo. Todo lo que sea desprestigiar y dividir a esta muralla mundial es favorable a los planes comunistas de conquista del espíritu humano.

Dentro de esta estrategia, es lógico aprovechar toda coyuntura para condenar al Vaticano y echar sobre sus espaldas todos los males que sufre la humanidad. La Iglesia ortodoxa sigue esta misma orientación. Así en la Conferencia pan-ortodoxa, convocada por el Patriarca Alexis, que tuvo lugar del 9 al 17 de julio de 1948, el Vaticano fue violentamente condenado con tales frases que tienen el sabor del hornero soviético. He aquí un extracto de este documento: ".. (Los Papas) estuvieron siempre del lado de los poderosos "de este mundo" y en contra de los débiles y explotados. Lo mismo ahora, la actividad del Vaticano está dirigida contra los interesses de los trabajadores. El Vaticano es el centro de las instrigas internacionales contra los interesses de los pueblos, sobre todo de los pueblos eslavos, el centro del fascismo internacional. Lo esencial de la moral cristiana es la llamada de Nuestro Salvador **a la caridad, mientras que el Vaticano** es, por el contrario, uno de los instigadores de dos guerras imperialistas y toma actualmente una parte muy activa en la instigación de una nueva guerra y de manera general en la lucha política contra la democracia mundial... Todo el universo debe comprender a qué abismo le conduce el Papado" (En **Actes de la Conference des chefs et representants des Eglises Autocephales ortodoxes reunie à l'occasion des solennités des 500 anniversaire de l'autocépalie de l'Eglise ortodoxe russe, 8-18 juillet 1948.** Moscú (editions du Patriarcat), 2 vol. publicados en 1950-1952. **Esta cita en STRUVE, p. 88-89).**

En este documento llaman la atención dos puntos principales. Ante todo, la contradicción existente entre la invocación a la caridad cristiana de Nuestro Salvador y, de otra, el odio y bárbaras acusaciones contra el Vaticano. En segundo lugar, las expresiones y vocablos típicos de los estrategas del Kremlin: los débiles, explotados y oprimidos son siempre los pueblos existentes dentro de las fronteras de regímenes no comunistas; los opresores son también los gobernantes de estos países. Dentro de los regímenes comunistas no existen opresores y oprimidos; a tales regímenes se les denomina democracias populares. Así Reagan es un explotador mientras Gorbachov es un liberador. El pueblo soviético no es explotado ni oprimido, a pesar de que no disfruta de los más elementales derechos humanos. Por la misma razón, los grupos guerrilleros comunistas se arrogan la representación de todo el pueblo: son el pueblo. De ahí que la Iglesia no puede

ser popular si no está decididamente con estos grupos, incluso si son minorías insignificantes en relación con la población. Entre nosotros, por ejemplo, ETA es una minoría comunista y terrorista que siempre dice ser el "pueblo vasco", el pueblo "trabajador", vasco, aunque, en las elecciones, el pueblo vasco, incluso el pueblo vasco trabajador, voten en su inmensa mayoría a otros partidos. No creo que en la historia exista otro siglo como el nuestro, que haya hecho tanto uso y abuso del vocablo "pueblo". En la terminología soviética, el pueblo siempre designa a la minoría de comunistas, que o están en el poder o aspiran a lograrlo por cualquier medio. No consta de país alguno en el que los comunistas sean la mayoría; por esta razón, en los países comunistas no se pueden hacer elecciones libres sin grave riesgo de perder el poder. En estos países nada se puede **elegir** y tan sólo es posible votar a las listas, preparadas de antemano, por el partido comunista.

Por esto mismo, es difícil precisar lo que significa la expresión "Iglesia popular". Si nos atenemos a esta retórica, ya conocida, debe significar Iglesia comunista o al servivio del partido comunista. Cómo se puede conciliar este concepto minoritario con el concepto universal de la "catolicidad"?Si la Iglesia Ortodoxa se sitúa del lado de tales actitudes debe ser porque, de esta manera, queda justificada su conducta de sumisión servil al Gobierno comunista de Moscú.Hemos visto cómo esta Iglesia ha ido deslizándose del claro enfrentamiento con el Gobierno de los revolucionarios leninistas al intento de acuerdo y concordato sobre la base de una auténtica separación de ambas potestades y, de aquí, descendió un escalón más para venir a parar a la sumisión y hasta al servilismo en relación con el Gobierno comunista, que es lo que pretende la legislación y el programa comunistas: la sumisión cómo medio para su aniquilación, que es la meta final.

Para darse cuenta de todo este embrollo de palabras e ideas es preciso tener presente la naturaleza de la dialéctica marxista, en la que encontramos el engarce de los contrarios. Así, del seno del capitalismo avanzado nacerá el comunismo; la lucha de clases dará a luz la solidaridad; del odio brotará la fraternidad; del hombre particular (como es el proletario) surgirá el hombre universal (sin los estigmas del egoísmo y sin la impronta de clase), el cual será el fundamento y componente de la comunidad humana y socialista. De igual suerte, es posible la idea de que una Iglesia partidista será la madre que engendre la Iglesia universal y católica; y la imaginación mesiánica de una Iglesia popular, formada con opiniones de grupos revolucionarios, engendrará una Iglesia sobrenatural porque la voluntad de Cristo aparece como un reflejo de la voluntad del pueblo revolucionario, a través de los signos de los tiempos". La Iglesia ortodoxa está hoy al servicio de los poderosos del Kremlin y, por ello, enfrentada con los pueblos y seres humanos oprimidos por semejante dictadura totalitaria. Si tal Iglesia no siente remordimiento por esta conducta, es porque tiene el deber de

seguir la dirección marcada por el truco semántico, oficialmente acuñado en estos países, en los que, según la misma Constitución, ya no existen clases sino tan sólo categorías: el régimen comunista es todo el pueblo y ha logrado la comunidad humana. Al margen del régimen comunista tan sólo quedan restos humanos de los antiguos criminales explotadores. Pero, con un cambio de terminología, no cambia la realidad humana. Y, para comprobarlo, basta leer algunos autores comunistas que hacen el análisis social, político y económico de la URSS. Por ejemplo: M. DJÍLAS, **La nueva clase,** Barcelona, 1957; R. SUPEK y B. BOSNJAK, **Marxismus und Kritik des statischen Sozialismus,** Frankfurt, 1971. Obra en la que colaboran varios comunistas yugoslavos.

Esta imagem de la Iglesia ortodoxa oficial no debe extenderse a toda la comunidad ortodoxa. En primer lugar, porque existen millones de ortodoxos fuera de las fronteras de la URSS, los cuales no están de acuerdo con esta conducta. En segundo lugar, los mismos fieles, que soportan la opresión del Gobierno comunista de Moscú, son dignos de admiración por su espíritu de sacrificio, de fidelidad y generosidad para con su Iglesia, incluso si no comparten su actitud oficial. Recuérdense las colectas en favor de las necesidades de la guerra, realizadas en la ciudad de Leningrado durante el asedio de esta ciudad por parte de las tropas alemanas; los fieles, que vivían en una situación dolorosa y miserable, dieron, sin embargo, millones de rublos respondiendo así a la llamada de su metropolita.

En tercer lugar, y sobre todo, porque son muchos los mártires rusos, asesinados o muertos en cárceles y campos de concentración en defensa de su fe. Struve menciona los nombres de 130 obispos ortodoxos martirizados por su fe (en Op. ci., p. 105-409). No sabemos cuantos miles de simples fieles dieron su vida por la fe y cuyos nombres no están registrados sino que cayeron en el anonimato. Mencionemos, como simple ejemplo, el martirio de Ivan Moiseev, que tuvo lugar en 1972. Era soldado del ejército y confesó públicamente su fe en Cristo. Por ello, fue sometido a largas y duras torturas para que renegara de su fe. Moiseev se negó rotundamente a separarse de Cristo. Y, en esta coyuntura escribía a su familia: "Los saludos de vuestro hijo -cesarán en breve. Se me prohíbe confesar a Jesucristo. Las pruebas son grandes y los sufrimentos no son fáciles de soportar". Finalmente, fue ahogado en el río Volga. Pero, antes de morir, pudo despedirse de sus padres en una carta en la que dice: "Nosotros debemos mostrar cómo debe vivir y cómo se debe conducir un creyente...Recibid lo que quizá sea el último saludo desde la tierra de vuestro humildísimo hermano Vania" (En **Cahiers du Samizdat,** Bruxelas, diciembre de 1972).

5. Polonia y la Iglesia católica

Los católicos, existentes dentro de las fronteras rusas anteriores a 1939 (inicio de la segunda guerra mundial), formaban una minoría de unos dos millones de fieles. Esta comunidad católica disponía antes de 1917 (año de la revolución leninista), de: 7 diócesis y archidiócesis; 21 obispos o administradores apostólicos; 912 sacerdotes y religiosos; 980 iglesias; 200 instituciones y casas religiosas; 300 escuelas; 4 seminarios; 10 publicaciones. En 1934, durante la dictadura de Stalin, esta Iglesia católica desapareció de la vida pública y pasó a la clandestinidad.

La victoria de la URSS en la guerra trajo consigo la invasión e incorporación a la Unión sovietica de estos territorios: la parte oriental de Polonia con unos tres millones y medio de fieles; las tres naciones bálticas (Estonia, Letonia y Lituania), la parte de Rusia subcarpática. Vivían en estos territorios unos doce millones de fieles. En el territorio ex-polaco fueron cerradas la casi totalidad de las iglesias e instituciones religiosas, sus obispos encarcelados o enviados al destierro, sólo se salvó el arzobispo de **Lvov**, Mr. E. Baziak. Antes de la invasión (en 1939) había en esta parte de Polonia oriental 270 templos y 244 sacerdotes; en 1952 tan sólo quedaban 5 templos y tres sacerdotes.

En Lituania, el 85 por ciento de la pobación es católica, más de dos millones y medio de fieles. La autoridad soviética ha logrado desmantelar la jerarquía, encarcelando a sus obispos y de jándolos en libertad cuando, por su avanzada edad, estaban a punto de morir. Pero la Iglesia y el profundo sentimiento religioso de su pueblo no ha muerto. En 1947 tenía Lituania 1.470 sacerdotes; en 1954 había descendido este número a 741 sacerdotes. El seminario de Kaunas tenía en 1947 un considerable número de seminaristas: 300; pero la autoridad soviética arbitrariamente soló permitió el número de 50. Sin embargo, las iglesias que quedan están llenas de fieles. También gran parte de las actividades católicas se desenvueluen en la clandestinidad. En la clandestinidad se publica la **Crónica de la Iglesia católica de Lituania**, que trata no sólamente temas religiosos propios sino también de otras religiones y publica trabajos denunciando el quebrantamiento de los más elementales derechos humanos.

Estonia y Letonia son principalmente protestantes con minoría de otras Iglesias. Pero también en estas naciones existe una resistencia civil contra la invasión soviética, que ha atropellado los derechos a la independencia de sus países. Religión y nacionalismo están luchando contra un enemigo común: la Unión Soviética, que trata de rusificar estos países contra su acendrado patriotismo. En Letonia se conocen tres movimientos clandestinos nacionalistas: el Movimiento por la independencia de Letonia, los Cristianos demócratas de Letonia y el Comité de la Juventud Democrática Letona. En 1974, el **Frente Nacional Popular de Lituania** elaboró un documento clandestino,

firmado por los representantes de todos los movimientos de la oposición de Lituania. En él se pedía a las naciones libres del resto del mundo el apoyo en favor de las naciones balticas contra el imperialismo soviético. El documento expresa su desilusión por la conducta del mundo occidental y confía en las fuerzas y la resistencia de las naciones bálticas, de Ucrania y de las naciones caucásicas, que, juntamente con los elementos progresistas de la Unión Soviética, podrán realizar su objetivo fundamental de la autodeterminación, la abolición del colonialismo ruso y el reconocimiento de los derechos y libertades de estos pueblos. Em 1972 tenemos tres sucesos trágicos en pro de la libertad de Lituania. El 14 de mayo, un joven de 19 años, Romas Kalanta, hijo de um profesor de Universidad, se suicidó quemándose en Kaunas bajo um rótulo que decía: Libertad para Lituania. Por el mismo motivo se quemaron dos obreros, el uno en Varena y el otro en una calle de Kaunas. La policía impidió sus exequias normales. A esto hay que añadir las manifestaciones callejeras periódicas de carácter nacionalista en demanda de la libertad nacional.

La situación más liberal la tenemos en Polonia. No es que el régimen comunista de Varsovia no tenga en su cabeza la ideología marxista-leninista para aplastar las libertades cívicas y aniquilar a la Iglesia. Si pudiera se comportaría como otros regímenes de cuño marxista-leninista, pero no puede. Por una doble razón:

a) Porque no tiene en sus manos **todo** el poder. El general Jaruzélski y su Gobierno tienen en sus manos el poder descarnado o militar: tienen el ejército, la policía, las cárceles, pero no tienen el poder espiritual, el cual está en manos de la Iglesia. El pueblo polaco es católico en su inmensa mayona y la fe ha echado profundas raíces en todos los sectores de la sociedad, incluído el obrero. Este poder espiritual es más firme y resistente que el poder descarnado o militar porque se funda en una fe y convencimiento, que arraiga en el interior de la persona. El poder militar puede vencer, pero no es capaz por sí sólo de convencer. Ahora bien, el poder espiritual está en manos de la Iglesia polaca. Una palabra de la jerarquía bastaría para levantar a este país contra el régimen comunista, impuesto por la fuerza militar soviética. Pero la jerarquía polaca sigue una norma de prudencia y moderación: aprueba lo que el gobierno haga conforme a justicia y condena cuanto entre en colisión con la fe. Así y todo, las rebeliones populares y las huelgas se han extendido varias veces por el país y han producido la caída de varios líderes comunistas. La última hazaña de la masa obrera polaca ha consistido en fundar un sindicato libre, al margen del sindicato oficial comunista. Al fin fue aplastado por la fuerza militar y su líder Lech Walesa detenido y encarcelado. Pero el sindicato subsiste en las catacumbas de la clandestinidad.

b) El segundo hecho, que es preciso tener en cuenta para valorar este poder espiritual, es la íntima vinculación que existe entre el pueblo

y la Iglesia, entre el nacionalismo palaco y el cristianismo. El Estado polaco ha desaparecido varias veces en la historia moderna a manos de otros poderes militares más fuertes; pero en medio de estas pruebas la nacionalidad se fortaleció. Así, a fines del siglo XVIII, Polonia fue dividida entre Rusia, Prusia y Austria. Durante la segunda guerra mundial, Polonia fue atropellada, primero por las tropas de Hitler y, luego,de Stalin. El Gobierno polaco tuvo que emigrar a Londres, pero no pudo retornar a su tierra para instaurar un Estado Libre e independiente; por el contrario, las divisiones soviéticas, dueñas de la situación, impusieron al país un régimen extraño y opuesto a la opinión popular, como es la actual dictadura comunista.

En medio de tan adversas contingencias, la Iglesia católica siempre estuvo con su pueblo y el pueblo con su Iglesia católica. De ahí la íntima vinculación existente entre la nación polaca y la Iglesia, entre nacionalismo y catolicismo. Este matrimonio forma un nudo gordiano, que el poder comunista no puede romper y es suficiente para mantener un clima de un cierto liberalismo, dentro de un régimen comunista. Pero esta conducta está determinada por las circunstancias especiales de este país y no por el cambio de naturaleza del régimen comunista, que hace cuanto puede contra la religión, pero sus poderes son reducidos. En Polonia no se concibe el cierre o derribo de Iglesias, el encarcelamiento de sus obispos, la Iglesia no puede estar encerrada en los estrechos límites de sus templos sino que tiene una gran actividad evangelizadora y sus seminarios están repletos de vocaciones. Posiblemente el catolicismo polaco sea el más próspero del mundo actual. Estos hechos frenan el programa ateo del régimen comunista.

Un sacerdote polaco me decía en una ciudad del occidente de Europa: "Nosotros no necesitamos que nos liberen. Lo que queremos es tener fronteras con el mundo libre. Ese día verá Vd. cómo nosotros nos liberamos a nosotros mismos". Para impedir esta contingencia, Stalin construyó artificialmente la República comunista de Alemania, que tapona el contacto de Polonia con el mundo occidental. Se trata de un hecho consumado por la fuerza, pero tal hecho no tiene fundamento alguno jurídico.

Otro grupo importante de católicos estaba formado por las Iglesias llamadas Uniatas de rito bizantino y unidas a Roma en 1596. Esta comunidad estaba formada por unos cuatro millones de fieles en Galicic (territorio ex-polaco) y medio millón en la Rusia transcarpática (antigua provincia checoeslovaca). Todavía en 1944 estas Iglesias permanecían intactas. Pero, a partir del 11 de abril de 1945, todos los obispos de la Iglesia Uniata fueron detenidos y deportados, entre ellos estaba el metropolita de Lvov, el famoso Slipyi, que estuvo durante 18 años en el cautiverio para dejarle libre en su ancianidad y enviado a Roma, donde recibió la dignidad de Cardenal. A partir de la destrucción de toda la Jerarquía Uniata se formó un Comité para obligar a los fieles

a integrarse en la Iglesia ortodoxa y en esta acción tomó parte el propio Patriarca de Moscú, Alexis.

¿Cómo concluirá la lucha entre marxismo y religión? Esta confrontación no durará eternamente. Y no porque la religión vaya a desaparecer sino porque el marxismo, como todo sistema social, necesariamente ha de pasar a la historia. ¿Qué panorana ofrecerá la humanidad en el año 2.050? Copiamos una profecía de un experto en historia de las religiones, Walter Kolarz, quien escribe así: "Qué posición ocupará entonces la Revolución de Octubre en el cerebro de las naciones del mundo ¿ Qué pensarán entonces de Marx, Engels, Lenin o Stalin? No caemos en error si suponemos que entonces la Revolución de Octubre ocupará una posición similar a la que tienen hoy la revolución francesa y americana. Esto significa que los hombres y las mujeres del 2.050 y posteriores considerarán la Revolución de Octubre todavía como el más notable punto crítico de la historia, pero será solamente un acontecimiento entre otros muchos. Y el nombre de Carlos Marx en el siglo XXI dirá mucho menos todavía de lo que dice en la mitad del siglo XX. Lenin y Stalin serán aún considerados como grandes figuras de la historia rusa, pero sus escritos teóricos estarán abandonados... También, como siempre, la fortaleza de la religión permanecerá dentro de cien años; las sagradas escrituras de las grandes religiones continuarán siendo leídas y estudiadas y, al menos en cierta medida, veneradas por una generación que, a lo más, conoce los títulos de algunos de los clásicos del marxismo leninismo" (**Die Religionen in der Sowjetunion,** Freiburg-Basel-Wien, 1963, p. 475-76). Esto quiere decir: la esencia y naturaleza de la religión no es vinculable a ninguna revolución, a ningún acontecimiento histórico, que se lo lleva el viento.

6. Los nuevos oprimidos

La revolución leninista de 1917 se hizo con la bandera de la redención de los oprimidos: a los labradores se les prometió el reparto de tierras, a los proletarios la redención económica y política, puesto que Lenin afirmó que los jóvenes verían la aurora comunista, es decir, la extinción del Estado y de su aparato represivo y la abundancia de riquezas, segregada por el gran desarrollo de las fuerzas productivas. (Discurso de 1 de mayo de 1919, en **Oeuvres**,t. 29,p. 333). Refiriéndose a la relación entre proletariado y Estado afirmó: "Al proletariado no es necesario más que un Estado en vías de extinción, de tal suerte que comienza inmediatamente a extinguirse y no puede menos de extinguirse" (**L'Etat en Oeuvres choisies**,t. 2,p. 305-306).

Al cabo de casi setenta años de régimen comunista lo que se ha extinguido no es el Estado sino las promesas propagandísticas de la revolución. El filósofo comunista francés, Garaudy, reconoce esta trayectoria desoladora de la revolución: "La revolución ha terminado

siempre con el arribo al poder de una tercera clase; la larga lucha de los esclavos contra sus dueños no ha terminado con la victoria de los esclavos, sino con la instauración del feudalismo; la lucha de los siervos contra los señores feudales no desemboca en la victoria de los siervos, sino en la de la burguesía; la lucha de los obreros contra los burgueses no concluye con la victoria de los obreros sino, en la URSS, desemboca en un poder monopolizado por una tecnoburocracia". (**Alternative**, Paris, 1972, p. 80-81). Y lo sucedido en la URSS ha ocurrido en todos los regímenes comunistas, los cuales han provocado una nueva oleada de pueblos oprimidos, sometidos a la dictadura más totalitaria e implacable que conoce la historia.

1. **La opresión económica.** Lenin dejó a la Unión Soviética en un estado de caos yde hambre, debido a la derrota en la primera guerra mundial, a la Revolución de octubre y de la subsiguiente guerra civil. Sucesor, Stalin, implantó la socialización universal de la agricultura, industria y comercio, recurriendo a los métodos violentos, llegando a ametrallar a los pueblos que se oponían a sus planes, especialmente el campesinado, que tomó parte activa en la revolución con la esperanza de un reparto de las tierras. El Partido campesino era la inmensa mayoría. En las últimas elecciones libres, habidas en Rusia, este Partido consiguió 410 diputados frente a los 75 de los bolcheviques. Sin embargo, esta minoria de revolucionarios impusieron la socialización de toda la economía frente a una opinión mayoritaria, que comprendia, además de los campesinos, al Partido liberal y al Partido menchevique.

Una vez realizada la socialización de todos los medios de producción se forma el gran Estado que tiene en sus manos toda la riqueza del país. El pueblo queda desposeído de toda propiedad de los bienes de producciónу, por tanto, de toda iniciativa y actividad empresarial. El único centro de decisión es el Estado, el cual a su vez, es un puro instrumento del Partido Comunista, que monopoliza todo el poder.

a) El primer problema a resolver es el de la **acumulación del capital** para lograr los medios, necesarios para la industrialización y el logro del poderío militar, y para la propaganda y extensión del comunismo en el mundo. Esta acumulación de capital se hace mediante la explotación del campesinado y del proletariado y se acumula en las manos del Estado, cuya política se orienta al logro del poderío político y militar, impuesto por la oligarquía del partido, de donde emanan todas las decisiones.

Recordemos estas palabras de Ota Sik, representante del Gobierno checoeslovaco. Fue ministro de economía del Gobierno comunista de Praga y, luego, uno de los principales protagonistas, junto con Dubcek, de la llamada "primavera de Praga", que intentaba introducir el mercado y sus leyes como principal director y promotor de la economía, agarrotada por la burocracia filosoviética de Novotny, un hombre de escaso talento, pero con el carisma de su total sumisión a los

planes del Kremlin. La argumentación de Ota Sik es que una economía centralizada en manos del Estado y de sus planes, no puede funcionar adecuadamente; el mercado es una institución democrática que proteje al consumidor y al pueblo. Por ello, Ota Sik trató de cambiar la estructura económica de su país, abandonando el modelo actual de comunismo por ser una institución tiránica y essencialmente explotadora.

He aquí sus palabras: "Con la ayuda de una acumulación completa de los medios de inversión y la realización estatal de todas las inversiones, pudo Stalin conducir con rapidez la industrialización del país, mediante el extraordinario y unilateral favor concedido a la industria pesada. La acumulación capitalista se realizó en la agricultura, económicamente postergada, y a costa de la increíble miseria de los campesinos. La supresión de las relaciones de mercado y de los precios fue la condición indispensable de tal desarrollo económico unilateral y rápidamente impuesto. Con la ayuda de precios, fijados de modo centralizado, a muy bajos niveles, para los productos agrícolas, así como su planificación estatal y su entrega obligada por los **koljoses**, y así mismo por los precios mantenidos a un alto nivel de los alimentos, bienes industriales de consumo y de los medios de producción, vendidos por el Estado a los campesinos, pudo el Estado acumular con cierta rapidez los medios de producción. Las explotadas fuerzas del trabajo debieron, naturalmente, mantenerse en los **koljoses** mediante medidas administrativas y por la limitación de la libertad de domicilio. La agricultura soviética no se ha restablecido hasta el presente de tamaña explotación y sometimiento".

""Posteriormente a la segunda guerra mundial, se produjo un fuerte rearme y la creación de una posición atómica mundial de la Unión Soviética, que exigió tremendos medios de inversión, los que solamente pudieron asegurar-se mediante una planificación altamente centralizada y por la supresión de las relaciones de mercado. Las condiciones y los resultados de esta política de gran potencia fueron la continuada explotación de la agricultura y el estancamiento en el nivel de vida de la población. Sólo transitoriamente, y a veces bajo la presión del descontento de la población, especialmente de los nuevos Estados socialistas de Europa, en los cuales la población no podía fácilmente acostumbrarse a la increíble explotación del Estado, se apresuró la produción de bienes de consumo. Pero más tarde se imponen de nuevo los intereses del poder que son los más fuertes, y, con ello, el razonamiento de la industria pesada y de la producción de bienes militares" (**Argumentos para una tercera viá**, Barcelona (DOPESA), 1975, p. 68-69).

Se dirá que la acumulación de toda la riqueza en manos del Estado forma un bien común público, que necesariamente retorna al pueblo ruso, porque el Estado es el mismo pueblo. En la realidad, sin embargo, es evidente que el Estado no es lo mismo que el pueblo, ni la riqueza del

Estado va a parar automáticamente al pueblo. La identidad del Estado y el pueblo, del bien común público y del bien de los mismos ciudadanos, es un princípio fundamental de la filosofía totalitaria, pero es una identidad puramente propagandista e irreal.

El mismo O. Sik aprovecha su experiencia como gobernante comunista para rebatir tal principio en los siguientes términos: "Todas las teorías de acuerdo con las cuales sólo existe un interés único y unitario y una unidad politico-moral de la "sociedad socialista sin clases" son únicamente retórica propagandística y deseos piadosos de las **cliques** dominantes del partido. En la realidad, la sociedad en los países comunistas está fuertemente estructurada y los diferentes grupos sociales tienen intereses específicos, esencialmente diferentes. Sólo un trabajo científico especial de grandes alcances podría descubrir esas complicadas estructuras de intereses con todas sus contradicciones internas. La contradicción fundamental sigue siendo la que existe entre las masas de la población – que esencialmente carecen políticamente de poder y sufren por su postergación – y el pequeño grupo de funcionarios políticos y de altos burócratas, que se han apropiado monopolísticamente de la totalidad del poder. Esta contradicción no es sólo política, sino también económica, y ocurre, en realidad, entre los hombres trabajadores, que son ajenos al conjunto del sistema económico, al propio trabajo, a los resultados económicos, a los planes económicos y a los centros de producción, que deciden sobre el desarrollo de la producción y sobre la distribución de sus resultados, beneficiándose de grandes privilegios, de otro lado. En vista de la existencia de esta contradicción fundamental, política y económica, sólo se les ocurrirá a los ideólogos del Partido y del Estado hablar de unidad moral y de intereses que abarque al conjunto de la sociedad" (Ib.,p. 167-68).

Las lacras derivadas del modelo bolchevique, que ha sido copiado fielmente por los demás Estados comunistas, no pueden considerarse como errores y deficiencias de las personas que están al frente de los organismos planificadores o de las empresas. No se trata de deficiencias personales, que pueden darse en cualquier sistema,sino que son efecto necesario de la misma estructura de la teoría comunista.

Dice Ota Sik: "No es cierto tampoco que sea buena la teoria" y sólo responsable la práctica burocrática'... sino que la teoría de la economía soviética es insuficiente, simplificada y falsa en muchos postulados esenciales".

"De acuerdo con esta doctrina, se ha creado un sistema burocrático estéril, cuyos estímulos decisivos sólo serían, hacia dentro y hacia fuera, intereses de poder que, sin embargo, no podrían proporcionar un curso óptimo del desarrollo económico. La teoría soviética tampoco podría modificarse esencialmente, ya que un sistema de poder estéril no permite sino una apologética conformista y falta de espiritualidad".

"No existen criterios aceptables para esta optimación ya que se eliminan los precios del mercado y la presión de la concurrencia, ni tampoco intereses para tal optimación, ya que las rentas, determinadas por los órganos que resuelven sobre la evolución de la producción, no están sujetos a los resultados reales del mercado" Ib.,p.,133).

Por ser comunista checo, Ota Sik orienta su argumentación contra el modelo bolchevique, implantado en los países del Este; pero, por la misma razón, critica al maoísmo, en el que se encuentran los mismos elementos y lacras: creación de un núcleo que absorbe todo el poder económico-político y está en manos de una oligarquía, eliminando las leyes del mercado como directrices fundamentales de la economía, y reducción del pueblo a la condición de sujeto pasivo, receptor de las decisiones que se elaboran en las alturas.

b) La **distribución de la riqueza** no se funda ni en el criterio de la igualdad, ni en el trabajo, sino en la **estructura jerarquizada** de la sociedad comunista. En la medida en que subimos hacia las alturas del poder o del prestigio militar de la URSS, las remuneraciones y privilegios sociales se disparan hacia las alturas, alcanzando niveles que implican mayor distancia que la que existe en los países capitalistas.

La idea de igualdad ha sido descalificada oficial y solemnemente por el mismo Stalin en el XVII Congreso del Partido de 1934 en el que afirmó: "Cada leninista sabe... que la nivelación de las necesidades y de la vida personal es una estupidez pegueño burguesa digna de alguna secta primitiva de ascetas, pero no de una sociedad socialista, organizada en forma marxista... Deducir que el socialismo exige el igualitarismo, la igualdad, la nivelación de las necesidades de los miembros de la sociedad, la nivelación de sus gustos y de su vida personal..., es decir necedades y calumnias al marxismo" **(Les questions du Leninisme,** París, Ed. Sociales, t. 2 p., 177-78).

El pueblo de la Unión Soviética está dividido en dos grandes sectores: la clase dominante, perceptora de los grandes beneficios de la economía, y la immensa mayoría del pueblo dominado y explotado. En cada uno de estos sectores existen diversas clases.

La clase más baja es la formada por la masa campesina, después del plan de socialización, impuesto por Stalin por el camino del ametrallamiento de los labradores y aldeas, que opusieron resistencia al plan de transferir a manos del Estado todas las tierras, como ocurrió especialmente con los **kulaks** (campesino acomodado). En lugar de reparto de las tierras, prometido en los comienzos de la revolución leninista, el suelo pasó a manos del Estado. Por razones pragmáticas se les permitió el cultivo de los huertos, que tienen al rededor de sus casas. El campesino recibió un salario, pero muy inferior al del obrero de la industria. Hasta 1980, el campesino ruso no recibió una remuneración que alcanzara el nivel que tenía en 1913, antes de la primera guerra

mundial. Durante la segunda guerra mundial y en el período inmediato, posbélico, tan sólo recibía el 20 por cien del ingreso de 1913. Sus ingresos comienzan a subir lentamente a partir de 1950.

A continuación hay que colocar a la gran masa del proletariado, aunque disponga de un mejor nivel de vida que el campesinado, pero también ha sido exprimido por la máquina del Estado para realizar la acumulación de capital en beneficio de la industrialización y, sobre todo, en favor de la industria de armamentos. La política de salarios está férreamente centrada en las decisiones del Gobierno. La regla de oro de esta política salarial es que el aumento del salario se sitúe por debajo de la productividad. Así, por ejemplo, el aumento de la producción industrial en 1955 fue del 12 por 100, y de esta cantidad el 8 por 100 se debía al aumento de productividad; los salarios subieron un 3 por 100. Entre 1950 y 1963, el crecimiento anual de los salarios fue, por término medio, del 2,5 por ciento; un crecimiento modesto en relación con el desarrollo de la industria rusa. En 1950, el sueldo de los países capitalistas oscilaba entre tres veces y siete veces superior al salario de la Unión Soviética. En Estados Unidos era el 714 por cien del salario del proletario soviético. El nivel de salarios de 1913, antes de la primera guerra mundial, no se alcanzó en la URSS hasta 1960. En 1975 era del orden del 165 por 100 del salario de 1913. "En ningún otro país ha sido tan agudo el contraste entre la acumulación de la riqueza nacional y la pobreza individual como en Rusia bajo Stalin; y lo que es quizás más importante: en ningún otro país este contraste ha sido identificado con el socialismo y una sociedad sin clases" (I. DEUTSCHER, **Stalin**, Oxford 1949 p. 557-58). Todo esto es tanto más notable cuanto la URSS es el Estado más extenso del mundo, con suelo rico en minerales, petroleo, gas, oro y los recursos hidráulicos más grandes del mundo.

El Estado soviético es el más rico del mundo y podría concebirse como un gran edificio, cuya cúpula, formada por la industria pesada y el poderío militar, ees realmente brillante hasta formar uno de los colosos que forman la estructura dicotómica del mundo actual. Pero el resto del edificio se parece más a los países del tercer mundo que a un país capitalista avanzado. Sobre um suelo rico vive un pueblo de nivel de vida muy modesto y hasta pobre. En la industria pesada y de armamentos tiene que competir con el otro coloso de Estados Unidos y, de ahí, su espectacular desarrollo en este sector. Pero en la industria de bienes de uso y consumo no existe la competencia, sino que reina una burocracia adormecida, que carece de suficiente iniciativa e interés y, de ahí, se sigue la falta de producción, de variedad y calidad de los productos. (Sobre el nivel de vida en la URSS véase: J. PAVLEVSKI, **Le niveau de vie en URSS, Paris 1975**).

Esto mismo es válido de los demás países del bloque del Este. Tanto más cuanto estos paises están sometidos a los planes de planificación, dictados por el Kremlin. Para ello, se ha organizado el COMECON o

Consejo de Ayuda Mutua Económica, que viene e ser una respuesta a la integración de la Europa occidental, especialmente llevada a cabo en el Mercado Común. La misión del COMECON es realizar un mutuo intercambio de experiencias y tecnología y, sobre todo, promover una división del trabajo y una especialización de la producción sobre el principio de la complementariedad en el seno del campo socialista, coordinar las inversiones y los planes quinquenales de los diversos miembros. Así la Alemania Oriental debería especializarse en la producción de instrumentos de precisión y en equipamiento eléctrico; Polonia, en la industria minera, construcción de buques, material rodante, productos químmicos; Checoeslovaquia, en construcción de máquinas, automóviles, locomotoras; Hungría, en autobuses, máquinas diesel, trenes de motor; Rumanía, en tuberías de petróleo y equipos de perforación (CF. Z. BRZEZINSKI, **The Soviet Bloc**, Harvard, 1976, p. 170-76).

Todo este sistema de complementaridad y división del trabajo trata de lograr la subordinación de las economías del Este a la gran economía de la URSS, a la que se deja en libertad plena y no se encierra en los límites de ninguna especialización, sino que dispone de un horizonte universal de desarrollo como cabeza de todo el sistema. Es una manifestación más de la limitación de la soberanía de los países del Este, convertidos en satélites en benefício de la soberanía absoluta de la URSS. De ahí, el descontento producido en el interior de los países sometidos. Esto es especialmente válido de Rumanía y de su actitud independentista en política interior y exterior, aunque oficialmente continúa perteneciendo al Pacto de Varsovia y al COMECON. Corrientes nacionalistas que tratan de superar estas trabas ya se perciben igualmennte em Polonia, Hungria y Checoeslovaquia. Los países más dóciles al Kremlin son el Gobierno de Alemania Oriental y de Bulgaria, aunque tal obediencia es más bien de los Gobiernos de estos países que del mismo pueblo. Este bloque socialista, creado por la URSS, se ha convertido en un mercado para las industrias y productos soviéticos. A esta situación de sumisión del bloque del Este y de privilegio de la economía soviética de lo denomina "asistencia fraternal". En realidad, tal amistad tiende a crear unas economías parcelarias, altamente dependientes de Moscú, de suerte que se fortalezcan y redupliquen las dependencias políticas y militares. La URSS se ha convertido en la principal potencia suministradora de los países satélites y la fuente principal del crédito para el comercio y la asistencia militar. Más que un bloque fraternal, deberíamos calificar a esta situación de bloque "colonial".

Más oprimidas aún se encuentran las diversas nacionalidades y etnias, incorporadas al territorio de la Unión Soviética. Rusia es la nación predominante por cuanto abarca laa mitad de la población de la Unión Soviética y su capital es Moscú. Esta preeminencia de la nación

rusa provoca un proceso de rusificación del resto de las nacionalidades, lo cual produce no sólo la sumisión de éstas a la llamada Gran Rusia sino tanbién su asimilación mediante la imposición de su lengua, de sus valores ncionales y de su conciencia rusa, que tiende a matar las otras lenguas, culturas y, sobre todo, su conciencia nacional. El nacionalismo ruso está permitido, mientras los jefes del nacionalismo de otras minorías nacionales son perseguidos. Han sido especialmente víctimas de esta persecución las naciones bálticas y caucásicas, así como Ucrania, donde los nacionalistas ucranios se alzaron en armas contra Alemania y contra los ejércitos rusos, a los que costó varios años el dominar la situación. En 1941 fueron desarraigados de su tierra y deportados los alemanes del Volga (germanos asentados desde antiguo en esta región); en 1943, fueron deportados en masa las pequeñas nacionalidades caucásicas: los tártaros de Crimea, los calmucos, los ingusches, los tschetchenes y otros. Estas poblaciones fueron dispersadas por los grandes espacios de Asia y Siberia. Otra forma de persecución es la implantación de la lengua rusa con persecución de las lenguas autóctonas. Lo mismo pasa con su cultura. Los medios de difusión están al servicio de la cultura rusa provocando el retroceso de las otras culturas. Y eso que, en ciertas nacionalidades, como Georgia y Armenia, su escritura y lengua son anteriores al ruso. Otro medio de rusificación es el establecimiento de colonias y pueblos de lengua rusa en el seno de otras nacionalidades; tales grupos pueden ser burócratas de la administración o trabajadores de la industria o de tierras vírgines roturadas. Esta mezcla con la población autóctona tiene lq misión de establecer núcleos de población rusa.

En el polo opuesto está la clase alta dominante, que, aunque sea minoritaria, tiene en sus manos el poder y los órganos supremos de decisión. A través del poder se hace con la mejor parte en la distribuición de la riqueza, concentrada totalmente em manos del Estado. Los principales sectores de esta clase son: el político, formado por los jerarcas del Estado y partido; el militar, compuesto por los altos mandos del ejército y la policía: el tecnócrata, constituído por los directores de las grandes empresas y especialmente de los tecnólogos de la industria de armamentos, de las empresas y, especialmente de los tecnológos de la industria de armamentos, de los que depende la gloria y brillo militar de todo el sistema.

M. Djilas dá esta explicación **política** de esta clase: la causa determinante de esta nueva aristocracia es el sistema de partido único; su núcleo fundamental está formado por la elite del mismo partido. "El partido es el núcleo de esa clase y su base. Es muy difícil, quizá imposible, definir dos límites de la nueva clase e identificar a sus miembros. Puede decirse que la nueva clase está formada por aquellos que poseen privilegios especiales y preferencias económicas a causa del monopolio administrativo que ejercen" **La nueva clase,** Barcelona, 1957,

p. 54). Esta clase no es la superestructura de una determinada economía, sino que es la fuente **original** determinante de la nueva economía socialista, adaptada a las exigencias estructurales del poder conquistado. "Otras clases consiguieron el poder **después** de haber tomado forma, en la sociedad vieja, nuevas formas económicas. Con la nueva clase de los sistemas comunistas sucedió lo contrario: no llegó al poder para **completar** un nuevo orden económico, sino para **establecer** el suyo propio, y, al hacer uso, imponer su poder a la sociedad" (Ib., p. 52) "La revolución de la economía en el comunismo no es la base, sino el reflejo de la evolución del régimen mismo de una dictadura revolucionaria a un despotismo reaccionario. Esa evolución... demuestra cómo la intervención del Gobierno en la economía, nnecesaria al principio, se ha ido convirtiendo poco a poco en un interés vital y personal de los burócratas gobernantes" (Ib., p. 127). El obrero queda en una situación de total sometimiento: "El trabajo obligatorio en el sistema comunista es la consecuencia del monopolio sobre toda o casi toda la propiedad nacional. El obrero se encuentra en una situación de tener no sólo que vender su trabajo, sino de venderlo en condiciones que no dependen de él, pues no puede encontrar otro patrón mejor. No hay más que un patrón: el Estado" (Ib., p. 131).

T. Cliff, que hizo un análisis detallado de la economía soviética, no duda en afirmar que las remuneraciones de esta clase dominante en relación con las bajas clases (campesinos y proletarios) están más distanciadas que en una sociedas capitalista: "Comparando la proporción entre el salario del trabajo no cualificado y el de un físico bueno, pero no el mejor, tenemos la proporción: 1:5 para Estados Unidos, 1:7 para Gran Bretaña, 1:25 para la Unión Soviética" (**Russia. A marxist Analysis,** Londres, 1964, p. 298).

2. **La opresión política.** Según Marx, la política es una superestructura de la base económica. La base es el modo de producción, constituído por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, el cual implica una serie de relaciones entre el hombre y los medios de producción y de relacines humanas entre vendedores de su trabajos y compradores del mismo. Así tenemos la base capitalista, que se irradia en la política, instituyendo un Estado al servicio de la clase dominante o capitalista. El comunismo nacerá del seno del capitalismo avanzado.

En la realidad ha ocurrido exactamente lo contrario: el comunismo se ha impuesto por la ley de la fuerza (y no de la evolución) y en países pobres o en estado feudal o semifeudal. Lenin fue el caudillo de la revolución comunista de octubre de 1917 en un país como Rusia, en que el capitalismo apenas existía y se encontraba más bien en un estado feudal o semifeudal. El lenismo tampoco es producto de la conciencia de la masa proletaria sino que se funda en el **elitismo** de una minoría de revolucionarios burgueses. Expresamente afirma Lenin que la conciencia revolucionaria no puede darse en las masas, porque tal conciencia es producto de una **ciencia** y ésta sólo puede

darse en los intelectuales. Decir leninismo es afirmar el **elitismo**; la masa es un cuerpo pasivo, fuerza necesaria para llevar a cabo la revolución, y, para ello, tiene que estar dirigida y manipulada por la **elite** de revolucionarios.

El partido bolchevique de Lenin era una minoría y tuvo que buscar la colaboración de otros partidos y, en general, de todos los descontentos con el régimen del zar y de la guerra mundial. La misión de Lenin fue la de encender la chispa en un medio preparado para la extensión del incendio revolucionario por todo el país. La táctica de Lenin consistió en lanzar un eslogan revolucionario con capacidad para unir a los diversos partidos, a todos los descontentos. En los primeros manifiestos no se mencionó el ideal **socialista,** porque la gran masa de campesinos esperaba lo contrario: la distribución de las tierras. La consigna fue la ambigua palabra de la **revolución,** que las distintas corrientes, que formaron el caudal de la revolución, la interpretaron a su manera.

Inicialmente se formó un Gobierno de concentración del que tomaron parte los mencheviques y los social-revolucionarios (o partido de los campesinos) que formaban la mayoría. Era sólo una táctica para lograr el poder, que encarna la suprema ambición de Lenin. En la misma medida en que vaya haciéndose con los desortes del poder, Lenin irá suprimiendo a los demás partidos porque su ambición consiste en el monopolio del poder para sí mismo. En la primera Asamblea Constituyente, el partido bolchevique de Lenin sólo tenía 175 miembros, mientras sólo el partido campesino contaba con 410, además de otros partidos enemigos de la política bolchevique. Esta Asamblea decidió hacer una Constitución para poner en marcha una república democrática. Lenin reaccionó violentamente afirmando que tal dirección era un acto contrarrevolucionario. Pero Lenin tenía ya en sus manos La CHEKA (la fuerza militar) con la cual disolvió la Asamblea e instauró el régimen de partido único: todo el poder para Lenin y para su partido bolchevique. Los demás fueron eliminados.

La Asamblea fue disuelta en enero de 1918 y, a partir de este momento, el nuevo régimen será no solamente comunista sino también fundado en el partiido único, pieza fundamental de todo sistema totalitário. De suyo, la palabra "partido" denota a una parte del país entre las diversas facciones, en las que está dividido el pueblo, habida cuenta de sus opiniones y programas políticos. Como resulta ominoso el afirmar que un régimen se funda en una **parte** del pueblo, excluyendo a todas las demás, lógicamente se cae en la tentación de transmutar la "parte" en **todo** el pueblo. Por eso, en el régimen fascista italiano se vino a la conclusión de que el Partido fascista no es "partido" sino todo el pueblo italiano. Así Giurati pudo afirmar: "La palabra partido... no responde ya a la función actual del Partido fascista". (Art. **Fascismo en Nuovo Digesto Italiano,** p. 957. Explicación en YURRE.

Totalitarismo y Egolatria, Madrid Aguilar, 1962, p. 347 y ss.) Lo mismo dice la actual Constitución soviética, elaborada en 1977, cuyo artículo primero afirma que elrégimen soviético es "el pueblo entero". Es decir, el pueblo soviético de unos 250 millones de habitantes está representado y encarnado por el partido comunista, cuya militancia anda por los 18 millones. Todos los que no son comunistas quedan eliminados y sometidos a la dura disciplina del régimen.

En segundo lugar, puede denominar-se este régimen como **totalitario** porque tiene la aspiración de dominar la **totalidad** del hombre en su esfera exterior y, sobre todo, su esfera interior: su pensamiento y sus creencias. Trata, por todos los medios, de implantar una concepción materialista del hombre y de su historia, del cosmos y de la sociedad. Por eso, hemos visto anteriormente cómo se trata de un Estado confesional, que impone a todos los súbditos su propia fe, y entra en natural y necessaria colisión con la Iglesia y toda clase de religiones. Y ello ocurre porque el Estado mismo es ya una Iglesia. Al Estado totalitario se le ha denominado con verdad Estado-Iglesia.

En el totalitarismo existe una sobrevaloración y hasta un culto a la fuerza armada y al dominio y subyugación, que tal poderío impone al pueblo. És una adoracíon de la gloria militar y de un arrogante desprecio del simple disidente; y, sobre todo, del enemigo, al que se trata de vencer y exterminar. Dice M. Djilas: "Fundador por la fuerza y la violencia, en constante conflito con la población, el Estado comunista, aunque no haya motivos externos, tiene que ser militarista. El culto de la fuerza, especialmente de la fuerza militar, en ninguna parte predomina tanto como en los países comunistas. El militarismo es la necessidad fundamental interna de la nueva clase, es una de las fuerzas que hacen posible la existencia, la fuerza y los privilegios de la nueva clase" (En Op. Cit. p. 117).

Una vez que se niega al individuo la libertad y la iniciativa, tanto en el pensar como en el obrar, una vez que se deniega al hombre el derecho de propiedad, en el que se extiende y dilata la actividad personal, se crea una situación violenta por ser contraria a las exigencias de la naturaleza humana. Y este estado antinatural no se puede mantener más que mediante una efución de fuerza militar. "El poder es tanto el medio como la meta de los comunistas para que se puedan mantener sus privilegios y su propiedad" (DJILAS, Ib. p. 202). La propiedad comunista es el resultado de la expoliación de la persona esta expoliación sólamente se puede mantener sobre el poderío militar, nunca sobre la opinión popular. Por eso, no existe régimen comunista alguno que se funde en la opinión mayoritaria del pueblo, ni se puede recurrir a elecciones libres, porque tal torre de Babel, por ser arbitraria y antinatural, no podería mantenerse en pie.

Existe una vinculación entre la política interior y la exterior. Al dominio del propio pueblo por medio de una efusión de fuerza y terror, corresponde, en política exterior, el natural recurso a la violencia. La ley del dominio se da en ambas esferas. Tal es la natureleza de la política exterior soviética. Allí donde llega el poderio soviético, se emplea el procedimiento de la fuerza para mantener la subyugación de los pueblos y gobiernos de otros países; y esto no sólo cuando se trata de territorios incorporados a la Unión Soviética sino también en la zona de influencia, en la que los Estados del centro y Este de Europa han sido convertidos en Estados vasallos, y las rebeliones de estos pueblos, en defensa de su libertad e independencia, aplastadas por la fuerza militar soviética. La tesis de la ideología marxista, según la cual la implantación del socialismo implica la fraternidad de todos sus miembros, no pasa de ser una ficción.

Por ello, el llamado "campo socialista" no es una comunidad de pueblos, sino un enjambre de antagonismos, que se trata de conjurar por medio de la fuerza. El resultado es la creación de un centro de poder supremo, que es Moscú, y una serie de pueblos sometidos a su poder. A esta figura se denomina imperio y a tal política debe calificarse de imperialista, fundada en el culto a la fuerza y en la exaltación del poderío militar, de donde brota el dictado del más poderoso sobre los más debiles.

Así, de todos los sistemas modernos, el régimen comunista es el medio más fecundo para crear hombres y pueblos oprimidos. Resultado tanto más fatal cuanto que se trata de pueblos y países civilizados, dotados de una cultura y una conciencia de su propia identidad y libertad. Incluso puede decirse que el régimen comunista es más totalitario que el fascismo por cuanto centraliza en sus manos todas las zonas y dimensiones del hombre: la política, la económica y la espiritual de las creencias. El fascismo sólo centralizó el poder político en manos de un partido, pero dejó en libertad el sector económico e incluso el nivel del pensamiento, al menos en lo referente a la cosmovisión y creencias religiosas. Todas estas zonas, en cambio, están estrictamente controladas y dominadas por los regímenes comunistas.

7. Conclusión

La oposición entre marxismo y cristianismo no está solamente en el principio fundamental de ambas cosmovisiones: el marxismo afirma el materialismo y el ateísmo, mientras la metafísica cristiana afirma el espiritualismo y el teísmo.

La oposición afecta también a la concepción del mismo hombre y, por ende, a las instituciones sociales y políticas. El materialismo niega la existencia de un fin humano personal y, de ahí, tiende a considerar al

hombre como medio de la sociedade y del Estado. Em cambio, el cristianismo concibe el hombre como un ser **per se stans** con finalidad propia personal y todas las demás cosas e instituciones de la tierra como medios para la realización del hombre y para el logro de su eterna salvación. Está, aquí, la liberación suprema del hombre en relación con las tenazas del tiempo y la materia. Todo lo terrestre es un medio para el hombre y para que le ayuden a alcanzar su eterno destino.

El pensamiento de Marx comenzó haciendo la crítica del capitalismo, partiendo del concepto de alienación. Y resulta que los sistemas marxistas leninistas son hoy la mayor alienación que puede sufrir el hombre, al cual el régimen comunista le desposee del derecho, de la libertad de pensar y practicar sus creencias religiosas, del derecho de propiedad, en el cual debe el hombre encontrar el campo donde explayar su personalidad e iniciativa, de los derechos políticos para determinar a los gobernantes y para juzgar de su gestión cambiando el gobierno existente o eligiendo otro mejor, y hasta del derecho a morir conforme al dictado de su propia conciencia. Em el mundo actual no existe un sistema más opresor que el regimen marxista. El cristianismo es un sistema social personalista y humanista, mientras el sistema marxista es esencialmente transpersonalista.

IV

A ANÁLISE CIENTÍFICA DA ANÁLISE SOCIAL MARXISTA

Dr. Francisco Videira Pires, Portugal.

RESUMO

O trabalho procura responder a este problema: que solidez científica nos oferece, hoje, a mundividência de Marx, na diversidade das suas principais categorias analíticas?

Apoiado principalmente nos textos originais e, sempre que útil, no testemunho dos melhores conhecedores das suas idéias, chega o Autor à conclusão de que a ideologia revolucionária, muito mais que a ciência pura, constitui o clima de todos os seus escritos. É que a posição preconcebida e erradamente dialetizada substitui, normalmente, em Marx, a análise fria dos fatos.

Está ele na origem, ao menos germinal, de todo o marxismo posterior, apesar da influência que nele tiveram Engels e Lenine. Por isso e porque em tudo foi um revolucionário, na **theoria** e na **praxis**, o seu ideário e a sua ação constituem a chave para entender até fenômeno tão angustiante como o terrorismo atual.

* * *

Quanto mais penetro no estudo histórico do marxismo, em livros, idéias e autores que lhe dimensionam o curso, até hoje, mais se adensa e robustece em mim a convicção objetiva de que todos os seus princípios, em teoria e prática, se encontram, ao menos implicitante em

Marx. Daí que, em face do tempo reduzido posto ao meu alcance, a análise da mundividência marxista tenha de incidir inteira sobre Marx. O que veio depois, mal passará de desdobramentos, ditados pelas circunstâncias, do que nele germinava já, como incidentalmente iremos vendo. (1)

Portanto, e para ir direto ao coração do problema, comecemos por tentar responder a esta questão de base: – É o autor de **O capital** um sábio, no sentido que modernamente atribuímos a este conceito, ou um ideólogo? Só a partir daqui poderemos clarear, com a segurança possível, em pensamento tão complexo e ambíguo, a sua visão do mundo.

Vejamos os textos. Só eles, analisados em si e para si, possibilitam uma verdadeira marxologia de corpo inteiro. (2) O espaço não sobra para discutir, academicamente, se por exemplo Lúcio Colletti está com a razão, a ver na dialética marxista a própria negação da ciência, entendida na perspectiva neo-positivista (3), quando o parâmetro ideológico de Marx era outro.

Deixemos isso. E perguntemo-nos já: – Que era, para ele, ciência? Para quem sistematicamente fugia sempre a definições, num estilo polêmico em que o contorno, a divagação, o descritivismo aproximativo e coleante, dão o tom maior, as mesmas palavras transmudam-se em cambiantes inesperados, que nem sempre conseguimos precisar, de modo indiscutível. Por isso defendi já o recurso ao computador, como único instrumento de graduação de todo esse colorido significativo.

Tentemos ao menos a tática de Josué, como Ortega y Gasset já aconselhava, para tipos determinados de lógica, a ver se, através de aproximações e rodeios sucessivos, os muros da cidade se entregam à nossa curiosidade crítica. E fora de opiniões de intérpretes, que, as mais das vezes, quando não se repetem entre si, enlevados em sínteses desapoiadas de análises minuciosas dos textos originais, pouco mais conseguem que vazar Marx nas suas próprias idéias preconcebidas.

Marx toda a vida falou de ciência, e de **ciência natural**. Mesmo na fase juvenil, em que a filosofia hegeliana (de que nunca se desprendeu, mesmo nas suas categorias mais economicistas (4) nele mandava soberana. Nos famosos **Manuscritos** parisienses de 1844, sustenta, decidido, que "a realidade **social** da natureza e a Ciência natural **humana** ou **Ciência natural do homem** são expressões idênticas." (5) E, no famóso prefácio a **Crítica da Economia Política**, já de 1859, portanto 15 anos posterior, até promete comprovar o seu meterialismo histórico, nada menos que "com o espírito de rigor das ciências naturais". (6)

Que é, então, para ele, a ciência? Uma das respostas mais frontais oferece-no-la à entrada da **Ideologia alemã**, e onde menos parece que deveria esperar-se, nas páginas em que a superação de Feuerbach principia a tomar corpo. Opondo filosofia abstrata e saber empírico, garante-nos: "Onde termina a especulação, na vida real, começa

também a ciência real e positiva, a exposição da ação prática, do processo prático do devir humano". (7) Um pouco à frente, lembra a importância da "ciência natural", para a indústria e o comércio. (8) E, poucas páginas andadas, lembra que "a mecânica, levada por Newton ao apogeu, se tornara, na França e na Inglaerra, a ciência mais popular do século XVIII". (9)

Mas o homem de cultura universal nunca se entende muito bem, em Marx, com o homem de sistema, que sempre foi. Para também este acabar normalmente por sepultar e emudecer o outro. E a economia é que turvou os horizontes. Vê nela uma ciência estruturalmente burguesa.

Uma vez que a economia é a "estrutura econômica da sociedade, alicerce real em cima do qual se eleva" todo o mundo das idéias, que, por sua vez, se limitam a exprimir "formas determinadas da consciência social" (10), a nova ciência, criada por Adam Smith, não passa duma invenção radicalmente burguesa. Donde esta conclusão rigorosa: "Assim como os **economistas** são os representantes científicos da classe burguesa, igualmente os **socialistas** e os **comunistas** são os teóricos da classe proletária". (11)

Mas não só a economia. Num texto fundamental para a gênese da sua idéia de classes sociais, fala igualmente de "historiadores burgueses", como de "economistas burgueses". (12) No **Manifesto do Partido Comunista**, generaliza ainda mais, ao defender que a burguesia subordinou a si o próprio "homem de Ciência" (13), o que equivale a aburguesar, não só já a economia e a história, mas toda a ciência humana.

A expressão "ciência burguesa", contraposta a ciência marxista, ao contrário do que parece julgar Colletti (14), vem, pois, de muito mais longe que do Lukacs de **História e consciência de classe** (15). Cunhou-a, em letra e espírito, o próprio Marx.

Ficava aberto o caminho para considerar a **ciência marxista** a única verdadeira, rigorosa. Vimos já como pretendeu adornar o materialismo histórico com "o espírito de rigor das ciências naturais". E, em carta para Engels (13-15 de janeiro de 1859), quando o plano da Economia ia já avançado, confessa-lhe que "o conjunto tem um aspecto altamente sério e científico. Obrigo a canalha a tomar bem a sério as minhas idéias sobre o capital". (16) A **canalha** são a gente do ofício, os economistas do seu tempo. Para alguma coisa adverte Kugelmann de que "ensaios **científicos**" como o seu vêm "revolucionar" a economia. (17)

Se as suas críticas aos grandes economistas clássicos, mormente a Adam Smith e Ricardo lampejam, a cada passo, com observações de maior lucidez e precisão, não raro uma nota acre não consegue ocultar uma certa sobranceria, em relação e eles. E não só em escritos

polêmicos. Se, na **Miséria da Filosofia,** reduz humoristicamente Ricardo, "rico banqueiro e economista distinto", a um transformador de "homens em chapéus" (18), mesmo em obras maduras, como a **História das teorias econômicas,** fala mais duma vez da "imperfeição científica de sua metodologia". (19) Para não falar de Proudhon, a quem, na **Sagrada Família,** exaltava quase incondicionalmente, e que, depois, cobrira de acrimonia, a despeito de tudo o que parece irrecusavelmente dever-lhe. (20) E as farpas contra Petty e Malthus (21), em que não raro o argumento **ad hominem** atira para segundo plano a legítima discordância científica?

Está praticamente por estudar o Marx polemista. No dia em que se empreender esse trabalho, decisivo, tanto para explicar o seu estilo pessoal como para clarificar muitos meandros da sua personalidade e ação, talvez reconheçamos alguma razão ao dito que Henri Lefebvre atribui a Émile Bréhier, que teria afirmado que Marx era apenas um "panfletário", sem nada de original. (22) O que dito assim, rotundo e seco, traduz um exagero enorme, pois o seu gênio foi muito mais que isso.

Mas já não se afigura tão gratuita a questão de Marx como economista. Sem irem tão longe como Charles Rist, conhecido historiador das idéias econômicas, ao escrever, algures: "Marx não é, nunca foi um economista. As suas teses econômicas não se têm de pé" (23), autores sérios (24) vêem nele tanto um moralista como um economista. Ou antes, ao que prefere, com certa viabilidade, Marcuse: "(a teoria marxista) não tem moral própria, mas pretende demonstrar a **realização** da ética humanista. Segundo Marx, a economia capitalista é a realização, e ao mesmo tempo a negação, desta ética, e a sua abolição constitui o limiar para o progresso da ética" nova (25), capaz de levar ao socialismo científico e ao triunfo da sociedade sem classes.

Com tudo isto, o caso de Marx é raríssimo, talvez até único, em toda a história da ciência, ao menos pelo que se refere à gênese da teoria, a preceder a prática empírica. A imaginação científica sabemos hoje, depois das intuições de Bachelard, que acompanha sempre todo o progresso das ciências. De fato, "por cima do sujeito, para além do **objeto** imediato, a ciência moderna fundamenta-se no projeto". (26) Bem conhecemos todos a acidez com que Wright Mills causticou essa falha grave, na pesquisa sociológica. (27)

Mas que era a velha hipótese dos metodólogos da ciência, desde os Renascentistas a Claude Bernard? "Seria preciso (escreve este) não proscrever o uso das hipóteses e das idéias, quando se trata de organizar a experiência ou imaginar meios de observação. Deve-se, pelo contrário, (...) dar livre curso à imaginação". (28) Mas logo acrescenta que construir "uma hipótese que a experiência não pudesse verificar" é cair no espírito de sistema (29), que é a negação da ciência.

Ora, parece já irrecusável que as grandes idéias por que Marx passou a vida a combater (e com que ardor!) se lhe impuseram muito cedo, antes do conhecimento experimental e do estudo aturado. Mais: possuímos diversos indícios bastante seguros da tortuosidade com que orientou raciocínios e descobertas, não para deduzir dos fatos só o que eles diziam, mas no sentido de os levar a comprovar (às vezes muito mal) as suas posições preconcebidas.

Kolakowski evidenciou-o para o caso do proletariado e da sua missão de classe, universalmente redentora. (30) O mesmo podemos afirmar para o **trabalho alienado** e até para aquelas que Engels considera as suas maiores descobertas: o materialismo histórico e a mais-valia. O primeiro, "a alienação do trabalhador no seu produto" (31), nasce nele, ao tomar o primeiro contato com a economia, através do amadorismo de Hess e Engels (32), que tinha escrito, pouco antes, na sua colaboração para os **Anais franco-alemães:** "...o produto do trabalho contrapõe-se a este como salário, divorcia-se dele", convertendo-se, pois, em "salário alienado". (33) Ora, todas as páginas da sua Economia constituem uma batalha interminável, em volta deste motivo germinal, de que a mais-valia se tornará a quinta-essência.

A sua concepção materialista da história germina logo a seguir, com **A sagrada família,** em 1845, para, logo no ano seguinte, com **A ideologia alemã,** esboçar, pela primeira vez, a formulação definitiva e canônica. (34) O que impressiona mais, não é tanto cada uma das idéias em si, mas o caráter constante de dogma indiscutível, com que desde logo as expõe sempre. A maior dúvida que o assaltou, acerca da precocidade do gênio grego, numa circunstância de pobre tecnologia, arruma-se com a pirueta dialética de estarmos diante de "crianças que nasceram depressa demais". (35) E, em agosto de 1844, dois meses antes de se fixar com a mulher em Paris, onde se converteria ao comunismo, não antecipava já o que seria uma das convicções mais tenazes do resto de sua vida: "A existência do Estado e a da escravidão são inseparáveis". (36)

A dialetização de tudo isto, em vez de fornecer um instrumento que robusteça as suas idéias, ainda as torna mais inconsistentes e arbitrárias. Há certamente uma dialética da natureza e outra da sociedade. Gurvitch defende até, com boa plausibilidade, que esta última é o que mais contribui para fazer da Sociologia uma ciência altamente desmitificadora. (37) Mas, num caso e noutro, a contradição e superação de contrários tem de brotar de dentro da própria realidade, limitando-se a interpretar e a justificar as forças em tensão.

Gloriou-se Marx de inverter a dialética hegeliana, que avançaria de pernas para o ar, pondo-a a caminhar pelos próprios pés. Para o que teria bastado reduzi-la de idealista a materialista. Custa a aceitar que a lucidez e a cultura vastíssima, que ninguém lhe negará, não o levassem a ver que, tratando-se essencialmente duma técnica de análise, essa

alteração em nada a modificava, pois sempre acabava por ser um artifício de razão imposto aos fatos, exteriores a ela. Ao serviço duma filosofia pura, como Hegel faz, e apesar de malabarismos a que a força, ainda se compreende, como esforço genial para clarificar o misterioso devir do ser limitado.

Já no universo da historicidade humana, em que a liberdade e o imprevisível das forças da vontade trazem desnorteados todos os cientistas, que desde Max Weber a Karl Popper, se ocuparam da epistemologia das ciências sociais, a dialetização sistemática dos seus dados só os enreda e obscurece. Daí que o fatalismo de seu **socialismo científico** acabe por tornar-se tão utópico, se não mais, como os restantes que ele combateu. A orginalidade desta "heresia" não me pertence. Teve a coragem de a proferir um antigo fiel, enfim desiludido, Karl Korsch, que chegou a ser considerado, com Gramsci e Lukács, um dos três maiores teóricos do marxismo ortodoxo. Em 1950, escrevia ele, com efeito: "Hoje, Marx é apenas um dos muitos precursores, fundadores e continuadores do movimento socialista. Tão importantes como ele são os chamados **socialistas utópicos,** desde Tomás Moró até ao nosso tempo. Tão importantes como ele são os grandes rivais de Marx como Blanqui, ou adversários irredutíveis, como Proudhon e Bakunin". (38)

Qual o seu quadro de ciência? O de Hegel, ao modo clássico em que a filosofia é uma delas, até a maior entre todas? Marx respira já outros ventos e o seu iluminismo é de raiz positivista, clima generalizado do pensamento europeu, a que Augusto Comte se limitou a dar a versão mais vulgarizada. Sem cair nos exageros de Engels, o cientismo do seu tempo também o seduziu amplamente. Tentando a síntese inviável, julgou que poderia desmascarar dialeticamente a Economia, com "o espírito de rigor das ciências naturais". E, por isso, tudo nele baloiça ao vento da ideologia. É o seu, por isso, um capítulo mais da **ideologia alemã.**

A negociação da ciência. E até da verdadeira filosofia, como permanente espanto, diante da surpresa constante dos desvelamentos das coisas. O fixismo das posições fundamentais, cedo assumidas, é uma das faces mais sombrias do seu pensamento. Lê furiosamente. Nunca se dispõe a acabar, por mais promessas que faz de que está para chegar ao termo. Mas o progresso é todo ele informativo, rebusca insaciável de elementos que venham endurecê-lo nas teses de longe preconcebidas. Se, para nós, "o espírito científico é essencialmente uma retificação do saber, uma ampliação da moldura do conhecimento", que julga "o seu passado histórico, condenando-o" e cuja "estrutura é a consciência das suas falhas históricas" (39), como Bachelard recorda, não poderemos considerar Marx um sábio.

Até pela estreiteza livresca de estudioso de gabinete, sem verdadeiro trabalho de campo, limitado aos problemas do Lancashire, e mesmo

dentro da situação inglesa do seu tempo com parcialismos e deformações de visão, que os monografistas do movimento operário do século passado sucessivamente vêm assinalando. (40) Chegou a silenciar, na questão dos salários, dados que desmentiam as suas teorias da pauperização galopante. E intencionalmente. (41)

Eis um leque de problemas que vale a pena examinar, ao menos sumariamente, para melhor medirmos a fragilidade da sua mundividência.

Com o fim de não alargar demasiado esta exposição, fixemo-nos só nas tais duas descobertas supremas que Engels lhe atribui: o materialismo histórico e a mais-valia. Constitui a primeira a chave de todo o seu ideário, como a outra a considerou ele sempre a prova irrefutável da exploração imanente a todo regime capitalista e, portanto, do inevitável desaparecimento deste último.

Contra os que pretendem esfumar, e até negar, o seu materialismo visceral, a resposta vem dos lábios do próprio Marx, afirmando-se materialista, ao contrário de Hegel idealista. (42) E manteve esta afirmação, por escrito, até poucos meses antes de morrer. (43)

Cedo reduziu ele o homem a uma simples peça da natureza. (44) Com uma função específica: trazer a essa natureza a dimensão social. No metabolismo vital deste universo dum humanismo estritamente naturalista, as forças produtivas da economia que tudo sustentam constituem o alicerce de todo o sistema. O que aflora acima destas necessidades fundamentais ("formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas") recebe o ferrete de "formas ideológicas". (45) Ora, para ele, a ideologia é a deformação da própria realidade, a imagem invertida das coisas. (46).

A carta para o russo Annenkov, contra Proudhon, constitui um documento impressionante e claro do seu fatalismo economicista. Não há leis espirituais, superiores e eternas do espírito. Só a imperiosa necessidade econômica move a história. "Os homens, que produzem as relações sociais de acordo com a sua produtividade material, produzem também as **idéias,** as **categorias,** isto é, as expressões abstratas destas mesmas relações sociais". (47)

Portanto, as idéias, mesmo as mais abstratas, não passam de simples relações sociais, pelo que "as categorias são também tão pouco eternas como as relações que exprimem. São produtos históricos e transitórios". (48) Historicismo radical. O que não admira, em quem nunca parece ter entendido o universal, pois a única página de epistemologia pura que nos deixou, em **A sagrada família**, numa frase que está no limiar do relativo abandono da filosofia, e extremamente confusa, a este respeito. (49)

A crítica independente do materialismo histórico está feita. Como lucidamente observou Max Weber, só já impressiona, hoje, "alguns profanos e diletantes". (50) Rejeitando essa teoria "do modo mais

assim cai por terra o seu conceito de exploração. Com efeito, como argumenta uma equipe de economistas socialistas norte-americanos, "quando os termos do valor são abandonados, (...) a relação entre trabalho "necessário" e trabalho "excedente" se torna incalculável. Como conseqüência dessa incomensurabilidade dos salários e da contribuição dos operários para o produto, a noção de "exploração" se torna insustentável". (74).

A teoria perde, pois, todo o peso científico, reduzindo-se a um elemento do "ataque romântico a uma sociedade escravizada pela força do dinheiro". (75) Estamos diante dum daqueles casos em que, no dizer do socialista Schumpeter, "o metal frio da teoria econômica, através das páginas nascidas da pena de Marx, se submerge numa tal corrente de frases incandescentes, que alcança um calor que amplamente ultrapassa a sua temperatura específica". (76) Deixa de ser ciência para se converter em ideologia revolucionária.

Aliás, toda a transformação radical da sociedade capitalista para ele, tem necessariamente de ser revolucionária, subordinada à luta de classes.

Estamos diante dum dos pontos mais frágeis do seu sistema sócio-econômico. Apesar de Owen e Proudhon, com a maioria dos socialistas do seu tempo, se opor a ele, neste ponto, sempre considerou utópicas as razões deles. (77) A única visão científica estaria do seu lado porque só ela explicaria a necessidade dialética da marcha materialista da história. A dicotomia evangélica pobre-ricos, secularizada pelos precursores dos grandes socialistas gauleses, desde Mably e Morelli, submete-a ao processo antagonístico do **aufheben** hegeliano, em que o proletário tem fatalmente de eliminar o capitalismo-burguês, superando-o. Quando hoje sabemos que as revoluções proletárias do século passado, a começar pela Revolução Francesa, só foram adiante, pela colaboração de amplos setores da nobreza e da burguesia. (78)

. Para além disto (o que bastaria para aclipsar completamente a auréola científica à sua teoria), Marx nunca foi capaz de definir, por um lado, o que era, para ele, uma classe social, nem de se fixar no seu número. (79) A dialética, a impor-lhe a divisão dualista, bulhou sempre, em tudo o que escreveu, com a observação fatual da sociedade em que viveu.

Mesmo do capitalismo do século XIX só conheceu, experimentalmente, o de Lancashire. E ainda aí com lacunas e deformações graves. (80) As suas análises às outras formas são todas livrescas ou jornalísticas, e à distância. Não admira, deste modo, que todas as profecias que fez sobre o seu desaparecimento ruíssem fragorosamente, pois nunca o capitalismo esteve mais pujante que hoje. É por isso que a citada equipe de economistas norte-americanos, não obstante o seu fervor por Marx, não receia confessar: "Grande parte da esterilidade da moderna teoria econômica marxista é um efeito do ponto de partida ao qual

pretende ser fiel – **O Capital** (e o fato de ser essa "fidelidade", com freqüência, uma paródia, e outra questão). Muitos dos conceitos e problemas centrais em **O Capital,** longe de constituírem um ponto de partida, são na realidade **obstáculos** a novos tipos de trabalho teóricos que os socialistas devem empreender, para entender o capitalismo moderno". (81) O que equivale a confirmar Keynes, quando considerava a obra-prima de Marx um "livro obsoleto". (82)

Se o legado de Marx, apesar da sua riquíssima cultura e do seu gênio irrecusável, não se pode considerar científico, fica-nos dele, então, o quê?

A resposta exige, antes de mais, a clarificação do seu pensamento, cuja ambigüidade, por todos reconhecida, constitui uma das suas constantes. Com a imprecisão de linguagem, de que abusou sem limites, desgasta termos tradicionais, que hoje servem unicamente de rótulos para propaganda. (83) Quem é que não é hoje burguês, a começar pelo próprio Marx? E reação, terá ainda algum peso, em boa politicologia? Para não falar de ideologia, que só já os entendidos sabem distinguir de mentalidade e ideário. De estrutura até um analfabeto é capaz de discretear, quando os sociólogos mais avançados tendem a fugir-lhe. (84) E por aí adiante.

Esboços e promessas é quase o que temos dele. Até os membros dispersos da Economia que projetava, em que tudo ficou provisório ou por acabar, incluindo **O Capital.** As afirmações mais cortantes, e mantidas até o final, ficaram por comprovar. Como a supressão do Estado, que, mesmo na sociedade sem classes, ante a investida de Bakunin, ainda aceita que possa chamar-se "Estado operário". (85)

Precocemente, na 11ª tese sobre Feuerbach (86), propõe-se transformar o mundo, em vez de se contentar com interpretá-lo. E parece irrecusável que a característica maior de sua práxis política, que lhe encheu a vida, foi a de revolucionário. Mal convertido ao comunismo francês, já se impõe, como norma desta ação, a crítica radical, não para refutar, mas para "destruir". (86) As raízes anarquistas da sua mentalidade saltam aos olhos. E são bem conhecidas as suas explosões vulcânicas de raiva. Mazzini alude ao seu "coração cheio de ódio". (87) E parece que o grito final do **Manifesto...** ("Proletários de todo o mundo, uni-vos"), na sua intenção originária, vem ditado pelo mesmo sentimento. (88)

Aceito, de bom grado, que o seu gênio rasgou caminhos novos a alguma ciência, designadamente à Sociologia. (89) Mas tardiamente. E sem o pretender. Porque precisamos sempre de nos lembrar que a descoberta de Marx, obscuro e quase desconhecido até à morte (90), é obra de Engels, sobretudo de Lenine e do marxismo russo, por muito que lhe possam ter deformado o pensamento. Damos hoje enorme ressonância, por exemplo, à **Miséria da Filosofia.** Pois, na França do seu tempo, além de que a Paris não devem ter chegado mais de 100

exemplares, nenhum nome de vulto, fora de Proudhon, deu pelo panfleto. E este mesmo acabou por desistir de responder-lhe, muito provavelmente por considerá-lo episódio irrelevante. (91)

O etnocentrismo constitui uma das ameaças mais graves ao juízo objetivo dos fatos. Por isso o mito que se criou, em volta de Marx, só nos tem impedido de o colocar no lugar que realisticamente lhe pertence. (92) Beliscar a sua imagem, para o converter num vulto do passado, comparável aos outros, mesmo com os fatos irrecusáveis e os textos a granel na ponta da pena, interpretam-no os adoradores como heresia. Lembremos só a reação recente do PCF contra "os novos filósofos". (93) O que mais surpreende é que a família marxista não se entenda. Os menos familiarizados com estas diatribes domésticas podem compulsar ao menos os dois últimos volumes de **Main currents of marxism,** de Kolakovski ou informar-se das polêmicas ferozes de Lenine contra Kautsky, Rosa Luxemburgo, das críticas de economistas russos (e não só) às teorias desta, em **A acumulação do capital.** (94)

No seu tempo, as obras de Marx, além de terem pequenas edições de curtas dezenas de exemplares (um milhar, pelo muito), só tardiamente os especialistas começaram a ocupar-se delas, na maioria dos casos dentro do nosso século, quando a revolução russa já triunfara. **O Capital,** por exemplo, a despeito de todos os esforços de propaganda de Marx e Engels (95), só em 1894 viu um economista profissional e professor universitário, Werner Sombart (96), interessar-se por ele, o que Engels agradecerá comovido, pouco antes de morrer.

No círculo restrito dos que sabem de Marx, é a sua atividade revolucionária que se põe em relevo. Para um amigo britânico é o "doutor do terror vermelho". (97) E a Scotland Yard classifica-o apenas um "notório agitador alemão". (98) O próprio Engels, no elogio fúnebre que proferiu no cemitério londrino de Highgate, quando o corpo inanimado do amigo descia à terra, afirma que "Marx era, antes de tudo e sobretudo, um revolucionário". (99) Que não receia o recurso a nenhuma forma de violência. (100)

A dois anos de sua morte, censurava ele os exilados populistas russos que se opunham ao terrorismo. Com estas palavras claríssimas: "Estes senhores opõem-se a toda a ação político-revolucionária. A Rússia tem de lançar-se, com um **salto mortal,** num milênio anarco-comunista". (101)

Quando, em 1881 (1º de Março), terroristas russos duma facção em que se contavam admiradores de sua doutrina, assassinaram o czar Alexandre II, declarava à filha Jenny que o terror era "uma forma de ação historicamente inevitável". E chamava aos assassinos "homens extremamente hábeis e simplesmente, positivamente heróicos, sem frases melodramáticas". (102) Esta carta é de 11 de Abril. A 29 de Junho desse mesmo ano. Alguém escrevia, pelo contrário, em documento solene: "Toda a Europa se horrorizou, há muito pouco tempo, ao tomar

conhecimento do nefando assassinato dum poderoso imperador. Com os ânimos ainda atônitos, não receiam alguns homens perdidos lançar ameaças terroristas contra os outros príncipes da Europa". Era Leão XIII, na Encíclica **Diuturnum illud.** (103)

Mais do que então, o terrorismo é a ameaça que hoje de novo paralisa de susto o mundo todo. Deixemos aos sovietólogos e marxistólogos o apuramento do fato de a Rússia, herdeira suprema de Marx, estar ou não na origem de todo o terrorismo internacional, direta ou indiretamente. Aqui só queria salientar, como fecho deste pequeno estudo sobre a atualidade de Marx, que longe, a mais dum século de distância, não só considerava essa forma de luta política "historicamente inevitável" e cobria de bênçãos terroristas russos, que abatiam friamente, em nome da sua ideologia anarquista, um alto chefe político.

Repetir-se-á a história? Prefiro acreditar que sementeiras de ventos trazem sempre no ventre searas sangrentas.

NOTAS:

1- Para o marxismo, em geral, temos hoje trabalhos excelentes, tais como: não (Gustav) **Le matérialisme dialectique,** Desclée De Brouwer, Bruges, 1962; Lichtheim (George), **El marxismo (un estudio histórico y crítico),** Anagrama, Barcelona, 1971; Kernig (C. D.), dir., **Marxismus im Systemvergleich,** Herder, Freiburg im Breisgau, 1972; e Kolakowski (Leszek), **Main currents of marxism,** Oxford, 1978. Para bibliografia mais ampla, ver o meu livro **Marx e o Estado** (Lello & Irmão, Porto, 1983), p. 26-28.

2- Videira Pires (Francisco), **Do marxismo à marxologia,** Braga, 1984, p. 30-34.

3- Colletti (Lúcio), **Ultrapassando o marxismo,** Forense, Rio de Janeiro, p. 15-108, **passim.**

4- Cfr. Cutler (Anthony) – Hindess (Barry) – Hirst (Paul) – Hussain (Athar), **O Capital de Marx e o capitalismo de hoje,** Zahar, Rio de Janeiro, 1980, I, p. 20-21.

5- Marx (Karl), **Manuscritos: economía y filosofía,** Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 153.

6- Marx (Karl), **Oeuvres,** NRF, Paris, 1968, I, p. 273.

7- Marx (Carlos) – Engels (Federico), **La ideología alemana,** Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 27.

8- **Id., ib.,** p. 48.

9- **Id., ib.,** p. 68.

10- Marx (Karl), **Oeuvres,** I, p. 273.

11- **Id., ib.,** p. 92.

12- Marx (Karl) – Engels (Friedrich), **Correspondance,** Éditions Sociales, Paris, 1972, III, p. 79.

13 – Marx (Karl), **Oeuvres,** I, p. 164.
14 – Colletti (L.), **ob. cit.,** p. 84
15 – Lukács (Georg), **Historia y consciencia de clase,** Grijalbo, Barcelona, 1976, p. 55, n. 1.
16 – Marx-Engels, **Correspondance,** V, p. 249.
17 – Marx (Karl-Jenny) – Engels (F.), **Lettres à Kugelmann,** Éds. Sociales, Paris, 1971, p. 31-32. Cfr. Marx-Engels, **Lettres sur LE CAPITAL,** Éds. Sociales, Paris, 1964, p. 131.
18 – Marx, **Oeuvres,** I, p. 73.
19 – Marx (Karl), **Storia delle teorie economiche,** Einaudi, Torino, 1971, II, p. 14.
20 – Trabalho fundamental, nas relações Marx-Proudhon:Haubtmann (Pierre), **Pierre-Joseph Proudhon (sa vie et sa pensée),** Beauchesne, Paris, 1982, principalmente de p. 407-545 e 617-778.
21 – Cfr. Videira Pires (F.), **Marx e o Estado,** p. 238, n. 195 (Petty) e 262, 368-369 (Malthus).
22 – Lefbvre (Henri), **La somme et le reste, p.47.**
23 – Cit. em Haubtmann (P.), **op. laud.,** p. 505 e n. 75.
24 – Cfr. Videira Pires (F.), **ob. cit.,** p. 250 e nn. 257 e 258.
25 – Marcuse (Herbert), **Le marxisme soviétique,** Gallimard, Paris, 1963 p. 274-275.
26 – Bachelard (Gaston), PUF, Paris, 1971, p. 15.
27 – Cfr. Wright Mills (C.), **A imaginação sociológica,** Zahar, Rio de Janeiro, 1975, 4ª ed., p. 9-32.
28 – Bernard (Claude), **Introdução à medicina experimental,** Guimarães, Lisboa, 1959, p. 47.
29 – **Id., ib.,** p. 60.
30 – Kolakowski (L.), **ob. cit.,** I, p. 130 e 373.
31 – Marx (K.), **Manuscritos...,** p. 106.
32 – **Id., ib.,** p. 48.
33 – Marx (K.) – Ruge (Arnold), **Los anales franco-alemanes,** Martinez Roca, Barcelonas, 1970, p. 133.
34 – Cfr. Videira Pires (Francisco), **O materialismo de Marx,** p. 19-23.
35 – Marx (K.), **Oeuvres,** I, p. 266.
36 – Marx (K.), **Scritti politici giovanili,** Einaudi, Torino, 1975, p. 436.
37 – Gurvitch (Georges), **Dialéctica y sociología,** Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 258 e segs..
38 – Korsch (Karl), **Scritti politici,** Laterza, Roma-Bari, 1975, p. 428-429; Korsch (Karl), **Sobre la teoría y la práctica de los marxistas,** Sígueme, Salamanca, 1979, p. 274.
39 – Bachelard (G.), **ob. cit.,** p. 177.
40 – **Cfr. Burawcy** (Michael), **Karl Marx and the stanic mills: factory politics under early capitalism in England, the United States,** and **Russia,** no **American Journal of Sociology,** 90, n. 2 (1984) 247 a 282.

41 - Ver Kolakowski (L.), **ob. cit.**, I, p. 290
42 - Cfr Videira Pires (F.), **O materialismo de Marx,** p. 18
43 - Marx (Karl), **The ethnological notebooks of...**, Van Goucum & Com. E. V., Assen, 1974, p. 329.
44 - Marx, **Manuscritos...**, p. 111.
45 - Marx, **Oeuvres,** I, p. 273.
46 - Marx-Engels, **La ideología...**, p. 26.
47 - Marx, **Oeuvres,** I, p. 1447.
48 - Id., ib., p. 1447.
49 - Cfr. Marx-Engels, **La sainte famille,** p. 73-74.
50 - Max Weber, **Essais sur la theórie de la science,** Plon, Paris, 1965 p. 147.
51 - **Id., ib.,** p. 151.
52 - Cfr. Videira Pires (F.), **Marx e o Estado,** p. 492-493.
53 - Parsons (Talcott), **Sociedades (perspectivas evolutivas e comparativas),** Pioneira, São Paulo, 1969, p. 176-177.
54 - Giddens (Anthony), **A contemporary critique of historical materialism,** University of California Presse, Berkeley - Los Angeles, 1981, p. 1-2.
55 - Kolakowski (L.), **ob. cit.,** I, p. 369.
56 - Skórka (R.), na **Enciclopedia Filosofica,** EDIPEM, Roma, 1979, IV, ad'v. **Kolakovski** (p. 974, col. 2)
57 - Marx, **Oeuvres,** II, p. 1487-1848.
58 - Cfr. Arendt (Hannah), **The human condition,** University of Chicago Press, Chicago-London, 1969, p. 79-135.
59 - Em desabafo com Jay (Martin), **La imaginación dialéctica (una historia de la Escuela de Frankfurt),** Taurus, Madrid, 1974, p. 418.
60 - Cfr. Videira Pires (F.), **Marx e o Estado,** p. 252-253, n. 268.
61 - Smith (Adam), **Riqueza de las naciones,** Bosch, Barcelona, 1955, I, p. 41.
62 - Ver: Schumpeter (Joseph A.), **História da análise econômica,** USAID, Rio de Janeiro, 1964, II, p. 263-272; Schumpeter (J.), **Capitalisme, Socialisme et démocratie,** Payot, Paris, 1961, p. 69 e segs..
63 - Cfr. Cuttler (A.) - Hindess (B.) - Hirst (P.) - Hussain (Athar), **ob. cit., I,P. 20-21.**
64 - Marx-Engels, **La sainte famile,** p. 65. Consultar, para toda a questão, Haubtmann (P.), **ob. cit.,** p. 478-485.
65 - List-Hodgskin, na coleção **Os economistas,** Abril Cultural, São Paulo, 1983, p. 328.
66 - **Id., ib.,** p. 328.
67 - **Id., ib.,** p. 330.
68 - Croce (Benedetto), **Materialismo storico ed economia marxistica,** Laterza, Bari, 1977, p. 31, n. 1.

69 – Gramsci (Antonio), **Quaderni del carcere,** Einaudi, Torino, 1975, II, p. 890-891.

70 – Lucio Colletti diversas vezes sublinha a pobreza filosófica de Gramsci, em **Ultrapassando o marxismo.**

71 – **Marx,** Oeuvres, I, p. 1420.

72 – Cfr. Schumpeter (J.), **Capitalisme...,** p. 90 e segs...

73 – Aron (Raymond), **D'une sainte familie à l'autre,** Gallimard, Paris, 1969, p. 184.

74 – Cutler (Antony) e outros, **ob. cit.,** p. 47.

75 – Kolakowski (L.), **ob. cit.,** p. 329.

76 – Schumpeter (J.), **ob. cit.,** p. 37.

77 – Cfr. Videira Pires (F.), **ob. cit.,** 314-334.

78 – Ver Runciman (W. G.), **Unnecessary revolution: the case of France** em **Archives européennes de sociologie,** XXIV-2 (1983)291-318.

79 – Videira Pires (F.), **ob. cit.,** p. 325-333.

80 – Cfr. Burawoy (M.), **artigo cit.,** no AJS. Ver ainda Kolakowski, **ob. cit.,** I, p. 297-334.

81 – Cutler (A.) e outros, **ob. cit.,** I, p. 8.

82 – Cfr. Videira Pires (F.), **ob. cit.,** p. 251.

83 – **Id., ib.,** p. 201-203, 229, 293-294, 312, 370-373 e 497-500.

84 – Ver: Boudon (Raymond), **Para quesirvella noción de "estrustura",** Aguilar, Madrid, 1973; e sobretudo: Boudon (Raymond), **La place du désordre,** PUF, Paris, 1984, p. 29-30, 43-44, 97-98, 103-107, 114-118, 122-132, 145-146, 166-168, 179-181, 219-221.

85 – Cfr. Videira Pires (F.), **ob. cit.,** p. 351-352.

86 – Marx-Ruge, **Los anales...,** p. 104.

87 – Ver: McLellan (David), **Karl Marx (la sua vita, il suo pensiero),** Rizzoli, Milano, 1976, p. 501, n. 38.

88 – **Id., ib.,** p. 176. Cfr. também Mayer (Gustav), **Friedrich Engels la vita e l'opera),** Einaudi, Torino, 1969, p. 86.

89 – Cfr. Videira Pires (F.), **Introdução à Sociologia,** Lello & Irmão, Porto, 1977, p. 39-41, 94-96 e 132.

90 – McLellan (D.), **ob. cit.,** p. 456, 461-462.

91 – Haubtmann (P.), **ob. cit.,** p. 731-778.

92 – Videira Pires (F.), **Marx e o Estado,** p. 7-15; e **Do marxismo a marxologia,** p. 3-19.

93 – Aubral (François) – Delcourt (Xavier), **Contre la nouvelle philosophie,** Gallimard, Paris, 1977.

94 – Cfr. Luxemburgo (Rosa), **A acumulação do capital,** Zahar, Rio de Janeiro, 1976, 2ª ed., p. 413 e seguintes; Videira Pires (F.), **Do marximos...,** p. 7-12.

95 – Cfr. Marx-Engels, **Lettres sur LE CAPITAL,** p. 181-187; **Lettres a Kugelmann,** p. 61-73.

96 - Sombart (Werner), **II capitalismo moderno,** UTET, Torino, 1978, p. 16.

97 - McLellan (D.), **ob. cit.,** p. 454.

98 - **Id., ib.,** p. 435.

99 - Cfr. Mehring (Franz), **Carlos Marx,** Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, 1975, 5ª ed., p. 544.

100 - Cfr. Videira Pires (F.), **Marx e o Estado,** p. 224-228.

101 - McLellan (D.), **ob. cit.,** p. 451.

102 - Nicolaievski (Boris) – Maenchen – Helfen (Otto), **La vie de Marx (l'homme et le lutteur),** Gallimard, Paris, 1970, 2ª ed., p. 420-421; McLellan, **ob. cit.,** p. 451.

103 - Gutiérrez García (José Luís), **Doctrina pontificia: – II – Documentos políticos,** BAC, Madrid, MCMLVIII, p. 109.

TERCEIRA PARTE:

A ANÁLISE SOCIAL NA PERSPECTIVA FILOSÓFICO-CRISTÃ

I

EL MENSAJE SOCIAL DE LOS PAPAS

Prof. Dr. Hernán Zomosa Hurtado, Universidade Católica
de Valparaíso, Chile.

En esta comunicación presento, en sus líneas esenciales, el mensaje social de los Papas, desde León XIII hasta Juan XXIII. Pero importa advertir que no haré una presentación "integrada" de dicho mensaje, sino tal como va apareciendo en las encíclicas más sobresalientes. Quiero evitar así que tesis o textos sacados del sentido que tienen dentro de cada encíclica pùedan originar malas interpretaciones, aun respondiendo a un mismo concepto. Al final, establecerá algunas conclusiones mínimas que permitan apreciar el alcance y la aportación del mensaje de los pontífices.

Como culminación de un movimiento internacional de los cristianos, y después de una larga reflexión, el Papa León XIII publica la encíclica **Rerum Novarum** el 15 de Mayo de 1891. La encíclica trata de los graves problemas sociales recien surgidos y de las necesarias soluciones, según los postulados del Evangelio y de la filosofía perenne. El contexto externo es sobradamente conocido. Se conoce con el nombre de Revolución Industrial el proceso de honda transformación que se produjo a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX en los métodos y sistemas de producción, comunicación y transporte. Esta revolución, fruto de la maduración progresiva de factores ya latentes en el Renacimiento, abarcó no sólo a la industria, sino también a la agricultura, al comercio, a las finanzas, a la estructura social, a la educación y al campo del pensamiento vinculado al trabajo. De ahí que haya sido considerada como la "segunda ola" que modifica radicalmente la vida humana. En efecto, trae consigo una situación de cesantía, de pobreza y de extraordinaria explotación de los trabajadores. Desgraciadamente, como constata León XIII, los antiguos gremios estaban

disueltos, y los obreros, solos e indefensos, quedaban entregados "a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores" (**RN**, 1). Llega, pues, la **Rerum Novarum** cuando en el mundo económico impera una concepción naturalista, que niega toda relación entre la moral y la economía. La libre e ilimitada competencia como ley suprema reguladora, la total abstención del Estado, la ley del más fuerte en el terreno de las relaciones comerciales, la prohibición de asociaciones sindicales: he ahí los factores que perturban el orden social de la época. Por otra parte, ha de recordarse que, como reacción a las transformaciones de la era industrial, se alzan paulatinamente exhortaciones destinadas a procurar una distribución más justa de las riquezas; y que, entre los movimientos no cristianos, aparecen diversas formas de socialismo, siendo la más importante el socialismo de Karl Marx, quien con Federico Engels, propala el **Manifiesto Comunista**, en 1848, y pone en circulación ideas incompatibles con las ideas cristianas.

Ahora bien, teniendo en cuenta el ambiente social y mental antes aludido, el mensaje social de León XIII tenía que producir, como lo hizo, un impacto extraordinario, suscitando discrepancias pero, sobre todo, juicios favorables. Sin recurrir al apoyo del liberalismo ni del socialismo, la encíclica se hace cargo de los legítimos derechos de los trabajadores, en un momento oportuno y necesario. Así, después de describir la dramática situación de los obreros, rechaza categóricamente la solución socialista que, a través de la lucha de clases, pretende la colectivización de los bienes de producción. Y la crítica de esta solución se hace desde diversos puntos de vista. Es desfavorable a los trabajadores, porque los priva de colocar el beneficio de su trabajo y les quita la posibilidad de aumentar los bienes familiares y de tener utilidades. Es injusta, porque la propiedad privada es una exigencia de la naturaleza del hombre como ser racional e inteligente, factor esencial de la producción, cabeza de familia y miembro de la comunidad política.

Al paso de lo anterior, un verdadero y efectivo realismo ha de ser enfatizado en la consideración del problema social, pues una vida totalmente exenta de tensiones, de dificultades, de desigualdades, no parece posible de hecho. Ahora bien, es admirable y variada, advierte la encíclica, la fuerza de la doctrina cristiana para acabar con la lucha de clases y conducirla a un equilibrio armónico. Porque llama a los miembros de ellas, entre otras cosas, al cumplimiento de sus deberes de justicia. Dentro todavía del tema de la propiedad, tenemos que decir ahora que el derecho natural a la propiedad privada no es absoluto e ilimitado. Con admirable concisión, Su Santidad resume la doctrina de la Iglesia sobre los bienes temporales: cada uno tiene derecho de usar de sus bienes para la satisfacción de sus necesidades vitales y de su familia; cada uno tiene el derecho de vivir moderadamente según su condición; una vez safisfecha la necesidad y la conveniencia es un deber socorrer a los indigentes con lo superfluo; salvo en los casos de

extrema necesidad, no es éste un deber de justicia, sino de caridad sobre el cual seremos juzgados en el juicio supremo; quien ha recibido abundancia de bienes, ya sea materiales o espirituales, debe emplearlos para perfeccionamiento propio y para beneficio de los demás.

Así, sin perder nunca de vista el motivo central de su preocupación, la **Rerum Novarum** proclama el principio de intervención del Estado, con una exposición que se ha hecho clásica. El Estado no es un simple guardián, sino que su razón de ser es la realización del bien común en el orden temporal. Si bien no es justo que el individuo y la familia sean absorbidos por el poder civil, los gobernantes deben intervenir para promover con oportunidad la producción suficiente de bienes materiales, y para tutelar los derechos de todos los ciudadanos, sobre todo de los más pobres y débiles, como los trabajadores, las mujeres y los niños, mejorando sus condiciones de vida. Pero, además, el Estado debe procurar que las condiciones de trabajo estén reguladas por la justicia y la equidad, y que la persona no sufra menoscabo alguno.

A la altura de estas consideraciones, el Pontífice esboza un verdadero programa de legislación obrera. Programa que establece las condiciones de trabajo propicias tanto a la salud del cuerpo como a la salud del alma: limitación de laduración del trabajo diario, con sus correspondientes descansos; proteección y limitación del trabajo de la mujer; prohibición del trabajo de los niños; determinación objetiva de un salario justo; difusióh de la propiedad privada y del pequeño ahorro, que despierte la esperanza de adquirir algo vinculado con el suelo.

Si en tiempos de la encíclica, los poderes públicos negaban, en la mayoría de los países, el derecho de asociación a los trabajadores, el Papa reivindica ese derecho, fundamentándolo en la naturaleza social del ser humano. "Aunque las sociedades privadas – declara León XIII – se den dentro de la sociedad civil y sean como otras tantas partes suyas, hablando en términos generales y de por sí, no está en poder del Estado impedir su existencia, ya que el constituir sociedades privadas es derecho concedido al hombre por la ley natural y no para conculcarlo; y, si prohibiera a los ciudadanos la constitución de sociedades, obraría en abierta pugna consigo misma, puesto que tanto ella como las sociedades privadas nacen del mismo principio: que los hombres son sociables por naturaleza" (**RN**, 35). Con todo, Su Santidad no establece un tipo o modo de organización: ofrece orientaciones generales acerca de sociedades de obreros solamente o mixtas de patronos y obreros. Pero lo verdaderamente relevante es ver en estas orientaciones la superación de la atomización en que solían encontrarse los obreros, para evitar que se enfrentasen divididos o dispersos a la sociedad económica y civil.

II

Cuarenta años después de la **Rerum Novarum** aparece la encíclica que aborda la "restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica". Tal es el subtítulo de la **Quadragesimo Anno** de Pío XI. Sin comentario alguno, acudimos a Juan XXIII, quien ha dado cuenta del cambio económico-social ocurrido, diciendo: "La libre competencia, arrastrada por su dinamismo intrínseco, había terminado por casi destruirse y por acumular enorme masa de riquezas y el consiguiente poder económico en manos de unos poços, los cuales, la mayoría de las veces, no son dueños, sino sólo depositarios y administradores de bienes, que manejan al arbitrio de su voluntad... La dictadura económica ha suplantado el mercado libre; al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición del poder; la economía se ha hecho horriblemente dura, inexorable, cruel. De aquí se seguía lógicamente que hasta las funciones públicas se pusieran al servicio de los económicamente poderosos" (**MM**, 36). A lo cual podemos añadir como hechos destacados la crisis económica de 1929 y el acontecimiento formidable de que el socialismo ha desejado de ser una mera ideología. Es un sistema organizado que hace su experiencia histórica en Rusia y se introduce como partido militante en el resto del mundo. Además, Hitler y Mussolini han logrado, en sus respectivos países, el predominio del nazismo y del facismo.

La Iglesia, por otra parte, ha guardado fidelidad a la doctrina que en materia social contenía la encíclica **Rerum Novarum.** El mismo León XIII y sus sucesores la proclaman, inculcan y adaptan a las circunstancias del tiempo. Así, en la línea de la **Rerum Novarum** aparecieron diversos documentos de Pío X y de Benedicto XV. Pero la cuestión social se agudiza, lo que da por resultado la **Quadragesimo Anno.** Encíclica que tiene una triple finalidad: recordar los grandes bienes que la **Rerum Novarum** ha traído a la sociedad; defender de ciertas dudas la doctrina de un maestro en materia social y económica, desarrollando más algunos puntos de la misma; descubrir la raíz del presente desorden social y mostrar como único camino de salvación la reforma cristiana de las costumbres.

Sobre el primer punto quisiéramos únicamente mencionar la resonancia, que constata Pío XI, de la encíclica de León XIII. Sus lecciones, dice, acabaron por penetrar incluso en aquellos sectores que no reconocen la autoridad de la Iglesia, con lo cual los principios sociales del catolicismo se convirtieron poco a poco en patrimonio común de la humanidad. Sin embargo, agrega, no faltaron quienes mostraron cierta inquietud; de lo que resultó que la doctrina, nueva para los oídos mundanos, fuera considerada sospechosa, peligrosa o utópica. La **Rerum Novarum** había sostenido que la solución de la cuestión social dependía de la conjunción viva de la Iglesia, el Estado y

los mismos interesados, patronos y obreros. De ahí que Pío XI examine la contribución que cada uno de esos factores ha aportado a dicha solución; y la conclusión no se deja esperar: la **Rerum Novarum** ha demostrado ser la **Carta Magna** que necesariamente deberá tomar como base toda la actividad cristiana en materia social. "Y quienes parecen despreciar dicha carta pontificia y su conmemoración, o blasfeman de lo que ignoran, o nada entienden de lo que de cualquier modo han conocido, o si lo entienden, habrán de reconocerse reos de injuria y de ingratitud" (**QA**, 39).

Ahora bien, Pío XI inicia la parte central de su encíclica ratificando la autoridad de la Iglesia en materia social y económica. Si bien la economía y la disciplina moral tienen ambitos distintos, es erróneo pensar que el orden económico y el orden moral sean tan ajenos que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste. Y para entrar en temas concretos, el tema del derecho de propiedad es el primero que surge a nuestra consideración. A Pío XI le interesa recordar la defensa del derecho de propiedad hecha por León XIII contra los errores de los socialistas de su tiempo y a la vez rechazar la calumnia de quienes acusan al Papa "y aún a la Iglesia misma de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios". Tras lo cual, se ocupa de disipar algunas dudas e incorrecciones sobre la doctrina. Importa evitar tanto el peligro de caer en el individualismo como en el colectivismo. En razón de su naturaleza, la propiedad tiene una doble finalidad, individual y social. Mientras que la función individual implica servir a la persona y familia del propietario, la función denota los deberes que la propiedad privada tiene para con los demás hombres y la sociedad. Por consiguiente, la autoridad pública puede regular puntualmente el uso de la propiedad, examinada la verdadera necesidad del bien común y teniendo siempre presente la ley natural y divina. El régimen de la propiedad privada no es, pues, absolutamente inmutable.

Pasando al trabajo y a su relación con el capital, tales instancias exigen la mutua colaboración, en razón de sus intereses comunes, y tienen derecho, según las normas de la justicia, a una parte de las riquezas adquiridas, sin perjudicarse por ello. Las palabras del Papa son rotundas: "A cada cual debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la repartición de los bienes se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquier persona sensata ve cuán gravísmo transtorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de riquezas fabulosas y la incontable multitud de los necesitados" (**QA**, 58). Según Pío XI, la redención del proletariado fue el propósito de León XIII en la **Rerum Novarum** e indica, a continuación, que ello no podrá resolverse si los obreros no tienen acceso a la propiedad privada, si no pueden formar con diligencia y ahorro un pequeño patrimonio.

Lo cual nos lleva necesariamente a la cuestión del salario, único recurso de la mayoría de los obreros. De donde resalta una importante precisión: "Quienes sostienen que el contrato de arriendo y alquiler es de por sí injusto y que, por tanto, debe ser sustituído por el contrato de sociedad, afirman indudablemente una inexactitud y calumnian gravemente a nuestro predecesor, cuya encíclica no sólo admite el 'salariado', sino que incluso se detiene largamente a explicarlo según las normas de la justicia que han de regirlo" **(QA, 64).** Admitiendo, por lo tanto, la legitimidad del estado salariado y, al mismo tiempo, que este estado no es el único posible ni el ideal, la **Quadragesimo Anno** formula expresamente la tesis del salario familiar. La tesis está fundada en la justicia social, siendo tres los puntos que han de tomarse en cuenta en la remuneración del trabajo: la subsistencia del obrero y de la familia que tiene o que quiere tener, la situación de la empresa y las exigencias del bien común, a fin que no se produzca, por ejemplo, un duradero desempleo masivo, a lo cual pueden contribuir los salarios demasiado elevados y los demasiado bajos.

Al final de la segunda parte de la encíclica, Su Santidad se refiere a la restauración del orden social, aludiendo nuevamente a su predecesor. Mas para dar consistencia a lo iniciado por León XIII, tanto el Estado como todo buen ciudadano deberán tratar de restablecer los cuerpos profesionales. Sin adentrarnos en el tema, digamos solamente que el modelo propuesto ha sido mirado con recelo, sin advertir que el Papa pone así de relieve la importancia de la función mediadora de los cuerpos intermedios, fundados en el principio de subsidiaridad. La estructura corporativista sugerida no pretendía reemplazar a otro tipo de asociaciones; por el contrario, reclamaba su existencia para garantizar el equilibrio de fuerzas dentro de las corporaciones. (cf...)

Pero igual que la unidad del cuerpo social no puede descansar en una oposición de clases, entregadas a una lucha encarnizada, tampoco el recto orden económico puede abandonarse a la libre concurrencia de las fuerzas. Todo el orden económico ha de fundarse, bien ya lo sabemos, en valores éticos. La organización de la economía no es ética, sino que está sujeta a las exigencias de la justicia social. "Conviene – declara el Papa – que las instituciones públicas y toda la vida social estén imbuidas de esa justicia, y sobre todo es necesario que sea suficiente, esto es, constituya un orden social y jurídico, con que quede como informada toda la economía. Y la caridad social debe ser como el alma de dicho orden, a cuya eficaz tutela y defensa deberá atender solícitamente la autoridad pública, a lo que podrá dedicarse con mucha mayor facilidad si se descarga de esos cometidos que no son de su incumbencia" **(QA, 88).**

Aludiendo a los grandes cambios operados tanto en la economía como en el socialismo, Pío XI condena los excesos del capitalismo financiero y declara incompatible el socialismo, incluso el moderado y

reformador, con la concepción católica de la vida. En primer lugar, porque el socialismo, ignorante y despreocupado del fin transcendente del hombre como de la sociedad, pretende que la sociedad humana ha sido instituida exclusivamente para el bien terreno. En segundo lugar, porque al proponer como meta exclusiva de la organización social la producción de bienes materiales, limita y aun inmola los más elevados bienes del hombre, sin excluir ni siquiera la libertad, olvidando la genuina noción de autoridad social. Así, socialista y católico son términos contradictorios. Y la encíclica concluye con un llamado a la renovación del espíritu cristiano, de la doctrina evangélica.

Diez años más tarde de la **Quadragesimo Anno,** y por encima del estruendo de la guerra, Su Santidad Pío XII celebra el quincuagésimo aniversário de la **Rerum Novarum,** con un discurso radiado de repercusión mundial. Pío XII no dejó una síntesis del pensamiento social de la Iglesia durante su pontificado; sin embargo, en este discurso y en muchos otros documentos, reasume los temas de sus predecesores. Pero su originalidad consiste en situar las denuncias relativas al sistema capitalista y socialista en el gran contexto industrial y tecnicista, y esto le permite encontrar secretos vínculos entre los sistemas opuestos. En efecto, el concepto técnico de la vida es para el Papa una forma particular de materialismo y constituye una amenaza a la paz y al orden del mundo entero. El ansia desmesurada debienes materiales sólo conduce a una carrera armamentista que pretende instaurar la paz sobre la base del miedo (Cf. **Il Popolo.** Radio-mensaje de Navidad, 1953, 15).

Sensible a las transformaciones de la cultura tecnológica, el Pontífice nos indica que si bien la empresa industrial moderna ha tenido efectos beneficiosos, ella no puede servir de modelo para la conformación y ordenamiento de la vida moderna. Trátase de un sistema de unidad impersonal, que atenta contra la persona. Por lo demás, la racionalización del Estado moderno es también responsable del proceso de despersonalización, que arrastra al hombre a un estado de angustia y de soledad, al quedar reducido a mero objeto, porque la sociedad se ha transformado "en una fría organización de fuerzas" (**Levate Capita,** Radio-mensaje de Navidad, 1952, 11).

III

Su Santidad Juan XXIII, a setenta años de la **Rerum Novarum,** da a conocer la encíclica **Mater et Magistra** el 15 de mayo de 1961. Los cambios acaecidos en los veinte años últimos han sido innumerables y complejos. Pero retengamos, con el Pontífice, los más relevantes. En el campo científico, técnico y económico el descubrimiento de la energía atómica y sus aplicaciones; las posibilidades abiertas por la química en las producciones sintéticas; la extensión de la automatización al sector

de la industria y de los servicios; la superación de las distancias por las comunicaciones; la conquista de los espacios interplanetarios. En el campo social: el desarrollo del seguro y de la previsión social; la actitud de responsabilidad del obrero ante los asuntos económico-sociales; la progresiva elevación de la educación de base; un más difundido bienestar y una creciente movilidad social; EL DESEQUILIBRIO ENTRE SECTORES, ZONAS O PAÍSES DE DISTINTO DESARROLLO ECONÓMICO. En el campo político: el acceso a los cargos públicos, en muchas naciones, de hombres de las más diversas condiciones sociales; la intervención cada vez más amplia de los gobernantes en la vida económica y social; la independencia política de los pueblos afroasiáticos; el aumento de las relaciones entre los pueblos y de una más profunda interdependencia; el surgimiento de organismos mundiales encargados de promover el bienestar general.

Después de reiterar la necesidad de la intervención del Estado, Juan XXIII ataca en su raíz las técnicas de la esclavitud totalitaria. Principio de subsidiaridad, cuerpos intermedios, propiedad privada de los bienes de producción son ideas que vemos muchas veces en la **Mater et Magistra** y, particularmente, a propósito de la socialización, característica de nuestro tiempo. Siguiendo la corriente de sus antecesores, la encíclica considera el trabajo no sólo como fuente de entradas, sino como expresión inmediata de la persona, cumplimiento de un deber y prestación de un servicio. Por eso, cuando habla de su remuneración no deja de observar los hechos que empañan la claridad de esta doctrina. El desarrollo económico y el progreso social han de avanzar juntos, de suerte que todas las categorías de ciudadanos puedan tener una adecuada participación en el aumento de las riquezas. De donde se sigue, que la prosperidad de un pueblo consiste, más que en la abundancia complexiva de bienes, "en la justa distribución de los mismos, de forma que quede garantizado el perfeccionamiento de los ciudadanos, fin al que, se ordena por su propia naturaleza todo el sistema de la economía nacional" (**MM**, 74).

Pero la persona de los trabajadores debe ser respetada también en el plano de la producción. Es legítima la aspiración de los obreros a participar en la vida de las empresas donde trabajan. No se puede fijar de antemano la forma y el grado de participación. Eso depende de la situación concreta de las empresas. En cualquier caso "se debe tender a que la empresa sea una auténtica comunidad humana, cuya influencia se deje sentir en las relaciones de todos sus miembros y en la variada gama de sus funciones y obligaciones" (**MM**, 91). A lo cual debe sumarse la presencia de los trabajadores en todos los niveles y órdenes de la comunidad política.

Dicho esto, digno del mayor interés es que la encíclica enfoca la cuestión social desde una óptica nueva, ya que no mira solamente a las relaciones entre trabajadores dependientes y empresarios o dirigentes.

mira también a las relaciones entre diferentes sectores económicos, entre zonas más o menos desarrolladas y entre países en diverso grado de evolución económico-social. "El problema tal vez mayor de nuestros días – asegura el Papa – es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están en vías de desarrollo económico: las primeras gozan de una vida cómoda; los segundos, en cambio, padecen durísima escasez". Y prosigue: "La solidaridad social que hoy día agrupa a todos los hombres en una única familia impone a las naciones que disfruten de abundante riqueza la obligación de no permanecer indiferentes ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la meseria y el hambre y no disfrutan, como es debido, de los derechos fundamentales del hombre. Esta obligación se ve aumentada por el hecho de que, dada la interdependencia progresiva que actualmente sienten los pueblos, no es ya posible que reine entre ellos una paz duradera y fecunda si las diferencias económicas y sociales entre ellos resulten excesivas" (**MM**, 157).

Las ayudas de emergencia son necesarias, junto a la cooperación internacional en el orden financiero, científico y técnico. Sin embargo hay que remediar los errores del pasado y ello implica: atenerse a las demandas del progreso social, respetar las características de cada pueblo, evitar la instalación de un nuevo colonialismo, cuidar del sentido moral de los pueblos subdesarrollados. Entiéndase con lo dicho, que Su Santidad distingue nítidamente entre los factores materiales y espirituales del progreso. Los factores materiales son únicamente medios instrumentales para alcanzar los bienes supremos: los valores del espíritu. Con amargura ve el Papa que en los países desarrollados hay muchos que descuidan, olvidan o niegan los bienes del espíritu, mientras desean intensamente el adelanto científico, técnico y económico, y sobreestiman el bienestar material, considerándolo como la única razón de vida. Como de suyo se comprende esta desordenada apreciación trae consigo una consecuencia negativa: "Acarrea como consecuencia que la ayuda prestada a los pueblos no esté exenta de perniciosos peligros, ya que en los ciudadanos de estos países, por efecto de una antigua tradición, tiene vigencia general todavía e influjo práctico la conciencia de los bienes fundamentales en que se basa la **moral humana**" (**MM**, 176). Por consiguiente, destruir los valores espirituales en los pueblos subdesarrollados es simplemente inmoral.

Pero el Papa también constata el problema de la relación entre el incremento demográfico, desarrollo económico y disponibilidad de medios de subsistencia, tanto en el plano mundial como en las comunidades en fase de desarrollo. Son conocidas las soluciones radicales que se han propuesto y que ya masivamente se han aplicado. El Pontífice, por lo mismo, nos invita a la confianza en Dios, a la observancia de su ley, a un esfuerzo científico para aumentar el

dominio de la naturaleza. La solución de fondo no debe buscarse nunca en expedientes que ofendan la moral y agoten las fuerzas de la vida. Aun en los casos de explosión demográfica en los pueblos subdesarrollados, la respuesta no se encuentra recurriendo a métodos indignos del hombre, fruto de una visión materialista, sino sólo en el desarrollo económico y en el progreso social, que respeten y promuevan los verdaderos valores humanos, individuales y sociales. Lo importante, además, es que se establezca una colaboración mundial que permita un intercambio de conocimientos, capitales y personas.

En consecuencia, cabe considerar ahora el desequilibrio entre el anhelo de independencia nacional y la necesidad de colaboración en escala mundial. Por la multiplicación e inserción de relaciones entre los países, crece su interdependencia, de tal manera que todo problema humano, de alguna importancia, tiene hoy dimensiones supranacionales y a veces mundiales. Por ello, ni los más grandes países están en posibilidad de resolver por sí solos los problemas, imponiéndose la colaboración y el entendimiento. Pero las relaciones y las construcciones internacionales están viciadas, dice la encíclica, por la desconfianza y el temor recíproco, de donde emerge el rearme con sus desastrosas secuelas.

Juan XXIII habla con una gravedad y seriedad evidentes: "La causa de esta situación parece provenir de que los hombres, y principalmente las supremas autoridades de los estados, tienen en su actuación concepciones de vida totalmente distintas. Hay, en efecto, quienes osan negar la existencia de una ley moral objetiva, superior a la realidad externa y al hombre mismo, absolutamente necesaria y universal y, por último, igual para todos. Por esto, al no reconocer los hombres una única ley de justicia con valor universal, no pueden llegar en nada a un acuerdo pleno y seguro. Porque, aunque el término **justicia** y la expresión **exigencias de la justicia** andan en boca de todos, sin embargo, estas palabras no tienen en todos la misma significación; más aún, con muchísima frecuencia, la tienen contraria. Por tanto, cuando esos hombres de Estado hacen un llamamiento e la **justicia** o a **las exigencias de la justicia,** no solamente discrepan sobre el significado de tales palabras, sino que además les sirven a menudo de motivo para graves altercados; de todo lo cual se sigue que arraigue en ellos la convicción de que, para conseguir los propios derechos e intereses, no queda ya otro camino que recurrir a la violencia, semilla siempre de gravísimos males" **(MM,** 205). Así, la confianza recíproca no puede nacer ni reforzarse si no se reconoce y se respeta el orden moral que se sostiene en Dios.

Pero todavía tenemos que detenernos en el tema de las ideologías que han surgido en los últimos años para dar cuenta de las relaciones de la convivencia. Algunas, verifica el Papa, se han disuelto, otras sufren revisiones y van perdiendo atractivo. La razón de esta declina-

ción la encontramos, según Juan XXIII, en que son ideologías que consideran sólo algunas dimensiones del hombre y, frecuentemente, las menos profundas: no toman en cuenta las inevitables imperfecciones humanas ni la inextinguible exigencia religiosa. La religiosidad no es un sentimiento, expresión de la fantasía o producto de una contingencia histórica, es una exigencia ontológica: somos seres creados por Dios y para Dios. Por consiguiente, no podrá existir justicia ni paz mientras los hombres no retornen al sentido de dignidad de creaturas de Dios e hijos de Dios, primera y última razón de ser de toda realidad. "El hombre, separado de Dios, se torna inhumano para sí mismo y para sus semejantes, porque las relaciones humanas exigen de modo absoluto la relación directa de la conciencia del hombre con Dios, fuente de toda verdad, justicia y amor... La insensatez más caracterizada de nuestra época consiste en el intento de establecer un orden temporal sólido y provechoso sin apoyarlo en su fundamento indispensable o, lo que es lo mismo, prescindiendo de Dios" (**MM**, 217). Dice bien el Papa, es un error y una mentira querer celebrar la grandeza del hombre, desecando la fuente de la cual brota y de la cual se alimenta su anhelo hacia Dios. Y llega al final de sus reflexiones sobre este punto con la invocación del Salmo 126, 1: "Si el Señor no edifica la casa, en vano trabajan los que la construyen".

IV

Pero es el momento de entregar las observaciones finales a manera de conclusión, sobre el mensaje social expuesto en tan apretada síntesis. Por de pronto, debemos consignar algo obvio. A juicio de los Pontífices, aunque la misión de la Iglesia es sobrenatural, tiene el derecho y el deber de preocuparse de las exigencias del diario vivir de los hombres. Lo cual significa, en este contexto, que puede tener una doctrina social para responder a los problemas sociales del mundo y de hecho tiene esa doctrina, elaborada a partir de una tradición secular de pensamiento y, de una forma particular, por sucesivas definiciones de los Papas, quienes recogen, precisan o amplían las afirmaciones de sus predecesores. Así, después de examinar detenidamente las encíclicas de León XIII, Pío XI y el discurso de Navidad de Pío XII, Su Santidad Juan XXIII dice, con absoluta fidelidad a la tradición pontificia: "Nos, por tanto, a la vista de lo anteriormente expuesto, sentimos el deber de mantener encendida la antorcha levantada por nuestros grandes predecesores y de exhortar a todos que acepten como luz y estímulo las enseñanzas de sus encíclicas, si quieren resolver la cuestión social por los caminos más ajustados a las circunstancias de nuestro tiempo" (**MM**, 50). Sin duda alguna, la doctrina social no la conciben los Pontífices como un recetario donde encontrar la fórmula mágica para cada caso, sino como un cuerpo de verdades, de principios de acción, de

valores – permanentes e inmutables –, que el Magisterio vivo infiere de la ley natural y de la Revelación, y que aplica a unos problemas en constante cambio, con el fin de ayudar a los hombres de buena voluntad a organizar una sociedad más conforme a los designios de Dios y, por ende, más humana.

Importa subrayar que el centro del mensaje social de los Papas es el hombre, considerado como poseedor de un rango o dignidad que no tiene ningún otro ser creado. El hombre es **persona**, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de una voluntad libre, imagen de divinidad, según la enseñanza bíblica. De donde resulta que la dignidad del hombre es la dignidad de la imagen de Dios, independientemente de su origen, de su condición o de sus cualidades individuales; y que, por consiguiente, todo ser humano merece un trato superior a las cosas y a los animales, no pudiendo ser considerado nunca como mero instrumento para la conveniencia de otro.

Siendo, esto así, el hombre es sujeto de derecho; y la Iglesia, con sus pontífices, defiende los derechos que están inscritos en la naturaleza humana y que proceden de Dios, pero también insiste en el cumplimiento de los deberes correspondientes, muchas veces olvidados o subestimados. Una sociedad, pues, no podrá organizarse adecuadamente si no coloca como base la dignidad de la persona humana. En un sentido fundamental, la sociedad es para las personas y no viceversa, lo cual "no se ha de entender en el sentido del liberalismo individualista que subordina la sociedad al uso egoísta del individuo". El objetivo principal de la sociedad es el bien común de las personas que la constituyen, han declarado los Papas, entendiéndose aquí por bien común la realización duradera "de aquellas condiciones exteriores necesarias al conjunto de los ciudadanos, para el desarrollo de sus cualidades, de sus funciones, de su vida material, intelectual y religiosa" (Pío XII). De donde debe reconocerse ahora la necesidad de virtudes, de hábitos que regulen las relaciones entre las personas para lograr ese bien común de todos.

Y el mensaje social de los pontífices es enfático en su referencia a la justicia y caridad sociales. Justicia y caridad no se excluyen mutuamente, sino que, en una unidad armoniosa, aseguran la consistencia y el desarrollo de la vida social. La justicia social indica, por una parte, la insuficiencia del **laissez faire** y de las leyes naturales del mercado, la insuficiencia de la justicia conmutativa y de la independencia del orden económico. Pero, por otra parte, exige la intervención de los poderes públicos en vistas al bien común, la sumisión de lo económico y político al orden moral, que reclama una distribución de los bienes para asegurar la dignidad y la libertad real de todos los miembros de la sociedad, tanto nacional como internacional. Con todo, a la virtud de la justicia, hay que añadir la caridad como su mejor complemento. "La justicia – dice Pío XI – por muy fielmente que se la

aplique, sólo podrá remover las causas del litigio en materia social, pero no llegará jamás a unir los corazones y las almas". Efectivamente, la paz social y la colaboración entre los hombres tienen su más "fuerte fundamento en la vinculación mutua de las almas", lo que no significa que la caridad pueda ser vista como un sucedáneo de la justicia debida y negada. Sin embargo, "la verdadera unión de todos los hombres en orden al bien común único – continúa diciendo Pío XI – sólo podrá lograrse cuando las partes de la sociedad se sientan miembros de una misma familia e hijos de un mismo Padre celestial, y todavía más, un mismo cuerpo en Cristo" **(QA,** 137).

Puntualicemos la comunicación, volviéndonos a la imagen utilizada por su Santidad Juan XXIII en **Mater et Magistra.** La antorcha del pensamiento social cristiano, de las manos de Juan XXIII, ha pasado a Paulo VI y a Juan Pablo II y de estos ilustres Pontífices pasará a otros, conservándose siempre encendida, pura e intensa, a través de los tiempos, y revelando que mientras la gran herejía humana es que los árboles mueven al viento, las cosas materiales al espíritu, la gran verdad humana es que el viento mueve los árboles.

II

VISÃO CRISTÃ DO DESENVOLVIMENTO

Uma parte da carta encíclica de Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos "Populorum Progressio", em comemoração de seu 20º aniversário (1967-1987).

"**14.** O desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo, como justa e vincadamente sublinhou um eminente especialista: "não aceitamos que o econômico se separe do humano; nem o desenvolvimento, das civilizações em que ele se inclui. O que conta para nós é o homem, cada homem, cada grupo de homens, até se chegar à humanidade inteira".

VOCAÇÃO AO CRESCIMENTO

15. Nos desígnios de Deus, cada homem é chamado a desenvolver-se, porque toda a vida é vocação. É dado a todos, em gérmen, desde o nascimento, um conjunto de aptidões e de qualidades para as fazer render: desenvolvê-las será fruto da educação recebida do meio ambiente e do esforço pessoal, e permitirá a cada um orientar-se para o destino que lhe propõe o Criador. Dotado de inteligência e de liberdade, é cada um responsável tanto pelo seu crescimento como pela sua salvação. Ajudado, por vezes constrangido, por aqueles que o educam e rodeiam, cada um, sejam quais forem as influências que sobre ele se exerçam, permanece o artífice principal do seu êxito ou do seu fracasso: apenas com o esforço da inteligência e da vontade, pode cada homem crescer em humanidade, valer mais, ser mais.

DEVER PESSOAL

16. Por outro lado, este crescimento não é facultativo. Como toda a criação está ordenada em relação ao criador, a criatura espiritual é obrigada a orientar espontaneamente a sua vida para Deus, verdade primeira e soberano bem. Assim o crescimento humano constitui como que um resumo dos nossos deveres. Mais ainda, esta harmonia, pedida pela natureza e enriquecida pelo esforço pessoal e responsá-

vel, é chamada a ultrapassar-se. Pela sua inserção em Cristo vivificante, o homem entra num desenvolvimento novo, num humanismo transcendente que o leva a atingir a sua maior plenitude: tal é a finalidade suprema do desenvolvimento pessoal.

E COMUNITÁRIO

17. Mas cada homem é membro da sociedade: pertence à humanidade inteira. Não é apenas tal ou tal homem; são todos os homens, que são chamados a este pleno desenvolvimento. As civilizações nascem, crescem e morrem. Assim como as vagas na enchente da maré avançam sobre a praia, cada uma um pouco mais que a antecedente, assim a humanidade avança no caminho da história. Herdeiros das gerações passadas e beneficiários do trabalho dos nossos contemporâneos, temos obrigações para com todos, e não podemos desinteressar-nos dos que virão depois de nós aumentar o círculo da família humana. A solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever.

ESCALA DE VALORES

18. Este crescimento pessoal e comunitário ficaria comprometido se se alterasse a verdadeira escala dos valores. É legítimo o desejo do necessário, e o trabalho para o alcançar é um dever: "se alguém não quer trabalhar, que também não coma".[16] Mas a aquisição dos bens temporais pode levar à cobiça, ao desejo de ter sempre mais e à tentação de aumentar o poder. A avareza pessoal, familiar e nacional, pode entrar tanto nos mais desprovidos como nos mais ricos e suscitar nuns e noutros um materialismo sufocante.

CRESCIMENTO AMBIVALENTE

19. Tanto para os povos como para as pessoas, possuir mais não é o fim último. Qualquer crescimento é ambivalente. Embora necessário para permitir ao homem ser mais homem, torna-o contudo prisioneiro no momento em que se transforma no bem supremo que impede de ver mais além. Então os corações endurecem e os espíritos recham-se, os homens já não se reúnem pela amizade mas pelo interesse, que bem depressa os opõe e os desune. A busca exclusiva do ter forma então um obstáculo ao crescimento do ser e opõe-se à sua verdadeira grandeza: tanto para as nações como para as pessoas, a avareza é a forma mais evidente do subdesenvolvimento moral.

PARA UMA CONDIÇÃO MAIS HUMANA

20. Se a procura do desenvolvimento pede um número cada vez maior de técnicos, exige também número cada vez maior de sábios de reflexão profunda, em busca de um humanismo novo, que permita ao homem moderno o encontro de si mesmo, assumindo os valores superiores do amor, da amizade, da oração e da contemplação.[17] Assim poderá realizar-se em plenitude o verdadeiro desenvolvimento, que é, para todos e para cada um, a passagem de condições menos humanas a condições mais humanas.

O IDEAL A REALIZAR

21. Menos humanas: as carências materiais dos que são privados do mínimo vital, e as carências morais dos que são mutilados pelo egoísmo. Menos humanas: as estruturas opressivas, quer provenham dos abusos da posse ou do poder, da exploração dos trabalhadores ou da injustiça das transações. Mais humanas: a passagem da miséria à posse do necessário, a vitória sobre os flagelos sociais, o alargamento dos conhecimentos, a aquisição da cultura. Mais humanas também: a consideração crescente da dignidade dos outros, a orientação para o espírito de pobreza[18], a cooperação no bem comum, a vontade da paz. Mais humanas ainda: o reconhecimento, pelo homem, dos valores supremos, e de Deus que é a origem e o termo deles. Mais humanas, finalmente e sobretudo a fé, dom de Deus acolhido pela boa vontade do homem, e a unidade na caridade de Cristo que nos chama a todos a participar como filhos na vida de Deus vivo, Pai de todos os homens.

.....

CONCLUSÃO

42. É necessário promover um humanismo total.[44] Que vem ele a ser senão o desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens? Poderia aparentemente triunfar um humanismo limitado, fechado aos valores do espírito e a Deus, fonte do verdadeiro humanismo. O homem pode organizar a terra sem Deus, mas "sem Deus só a pode organizar contra o homem. Humanismo exclusivo é humanismo desumano".[45] Não há, portanto, verdadeiro humanismo senão o aberto ao Absoluto, reconhecendo uma vocação que exprime a idéia exata do que é a vida humana. O homem, longe de ser a norma última dos valores, só se pode realizar a si mesmo, utrapassando-se. Segundo a frase, tão exata, de Pascal: "o homem ultrapassa infinitamente o homem".[46]

15. L.-J. Lebret, O.P., *Dynamique concrète du développement*, Paris, Economie et Humanisme, Les Editions Ouvrières, 1961, p. 28.

16. 2Ts 3,10.

17. Cf., por exemplo, J. Maritain, *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix*, em *Rencontre des cultures à l'UNESCO sous le signe du Concile oecuménique Vatican II*, Paris, Mame, 1966, p. 66.

18 – MT., 5, 3.

44. Cf., por exemplo, J. Maritain, *L'humanisme intègral* Paris, Aubier, 1936.

45. H. de Lubac, S.J., *Le drame de l'humanisme athée*, 3ª ed., Paris, Spes, 1945, p. 10.

46. *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 434. Cf. M. Zundel, *L'homme passe l'homme*, Le Caire, Editions du Lien, 1944.

III

O CONFLITO ENTRE TRABALHO E CAPITAL NA FASE ATUAL DA HISTÓRIA

Uma parte da encíclica de João Paulo II sobre o trabalho humano no 90º aniversário da "Rerum Novarum": homenagem ao Papa – Exímio Promotor da dignidade humana e da Doutrina Social da Igreja.

"11. DIMENSÕES DE TAL CONFLITO

O esboboço da problemática fundamental do trabalho, conforme foi delineado acima, do modo que se refere aos primeiros textos bíblicos, assim constitui, em certo sentido, a estrutura basilar do ensino da Igreja, que se mantém inalterado através dos séculos, no contexto das diversas experiências da história. Todavia, sobre o pano de fundo das experiências que precederam a publicação da Encíclica **Rerum Novarum** e daquelas que a seguiram, este ensino adquire uma particular possibilidade de expressão e um caráter de viva atualidade. O trabalho aparece em tal análise como uma grande realidade, que exerce uma influência fundamental sobre a formação, no sentido humano, do mundo confiado ao homem pelo Criador e sobre a sua humanização; ele é também uma realidade intimamente ligada ao homem, como ao seu sujeito próprio, e à sua maneira racional de agir. Esta realidade, no curso normal das coisas, preenche a vida humana e tem uma forte incidência sobre o seu valor - e sobre o seu sentido. Muito embora unido com a fadiga e o esforço, o trabalho não cessa de ser um bem, de tal sorte que o homem se desenvolve mediante o amor pelo trabalho. Este caráter do **trabalho humano,** totalmente **positivo e criador, educativo e meritório,** deve constituir o fundamento das avaliações e das decisões que nos dias de hoje se tomam a seu respeito , mesmo as que têm referência aos **direitos subjetivos do homem,** como o atestam as **Declarações** internacionais e igualmente os múltiplos **Códigos do trabalho,** elaborados tanto pelas competentes instituições legislativas dos diversos países, como pelas organizações que consagram a sua atividade social ou científico-social à problemática do trabalho. Há um organismo que promove a nível internacional tais iniciativas: é a **Organização Internacional do Trabalho,** a mais antiga das Instituições especializadas da Organização das Nações Unidas.

Mais adiante, no seguimento das presentes considerações, tenho intenção de voltar de maneira mais pormenorizada a estes problemas importantes, recordando

então ao menos os elementos fundamentais da doutrina da Igreja sobre este tema. Antes, porém, é conveniente tratar com brevidade de um círculo muito importante de problemas, rodeado pelos quais se foi formando tal ensino da Igreja na última fase, isto é, naquele período cujos inícios se podem situar, num certo sentido simbólico, no ano de que data a publicação da Encíclica **Rerum Novarum.**

É sabido que, durante todo este período, o qual aliás ainda não terminou, o problema do trabalho foi sendo posto no clima do grande **conflito** que, na época do desenvolvimento industrial e em ligação com ele, se manifestou **entre o "mundo do capital"** e o **"mundo do trabalho"**; ou seja, entre o grupo restrito, mas muito influente, dos patrões e empresários, dos proprietários ou detentores dos meios de produção, e a multidão mais numerosa da gente que se achava privada de tais meios e que participava no processo de produção, mas isso exclusivamente mediante o seu trabalho. Tal conflito foi originado pelo fato de que os operários punham as suas forças à disposição do grupo dos patrões e empresários, e de que este, guiado pelo princípio do maior lucro da produção, procurava manter o mais baixo possível o salário para o trabalho executado pelos operários. A isto há que juntar ainda outros elementos de exploração, ligados com a falta de segurança no trabalho e também com a ausência de garantias quanto às condições de saúde e de vida dos mesmos operários e das suas famílias.

Este conflito, interpretado por alguns como **conflito** sócio-econômico com **caráter de classe,** encontrou a sua expressão no **conflito ideológico** entre o liberalismo, entendido como ideologia do capitalismo, e o marxismo, entendido como ideologia do socialismo científico e do comunismo, que pretende intervir na qualidade de porta-voz da classe operária, de todo o proletariado mundial. Deste modo, o conflito real que existia entre o mundo do trabalho e o mundo do capital, transformou-se **na luta de classe programada,** conduzida com método não apenas ideológico, mas também e sobretudo político. É conhecida a história deste conflito, como são conhecidas as exigências de uma e de outra parte. O programa marxista, baseado na filosofia de Marx e de Engels, vê na luta de classe o único meio para eliminar as injustiças de classe existentes na sociedade, e eliminar as mesmas classes. A realização deste programa propõe-se começar pela **coletivização dos meios de produção,** a fim de que, pela transferência destes meios das mãos dos privados para a coletividade, o trabalho humano seja preservado da exploração.

É para isto, pois, que tende a luta, conduzida com métodos não só ideológicos, mas também políticos. Os agrupamentos inspirados pela ideologia marxista como partidos políticos, em conformidade com o princípio da "ditadura do proletariado" e exercitando influências de diversos tipos, incluindo a pressão revolucionária, tendem para o **monopólio do poder em cada uma das sociedades,** a fim de introduzir nelas, mediante a eliminação da propriedade privada dos meios de produção, o sistema coletivista. Segundo os principais ideólogos e chefes deste vasto movimento internacional, a finalidade de tal programa de ação é a de levar a cabo a revolução social e introduzir no mundo inteiro o socialismo e, por fim, o sistema comunista.

Ao entrar rapidamente neste importantíssimo círculo de problemas, que constituem não apenas uma teoria, mas sim o tecido da vida sócio-econômica, política e internacional da nossa época, **não se pode** e nem sequer é necessário **entrar em**

pormenores, porque tais problemas são conhecidos, quer graças a uma abundante literatura, quer a partir das experiências práticas. Em lugar disso, deve-se remontar do seu contexto até ao problema fundamental do trabalho humano, ao qual são especialmente dedicadas as considerações contidas no presente documento. Com efeito, é evidente que este problema capital, encarado sempre do ponto de vista do homem – problema que constitui uma das dimensões fundamentais da sua existência terrena e da sua vocação – não pode ser explicado se não for tido em conta o contexto global da realidade contemporânea.

12. PRIORIDADE DO TRABALHO

Diante da realidade dos dias de hoje, em cuja estrutura se encontram marcas bem profundas de tantos conflitos, causados pelo homem, e na qual os meios técnicos – fruto do trabalho humano – desempenham um papel de primeira importância (pense-se ainda aqui neste ponto, na perspectiva de um cataclismo mundial na eventualidade de uma guerra nuclear, cujas possibilidades de destruição seriam quase inimagináveis), deve recordar-se, antes de mais nada, um princípio ensinado sempre pela Igreja. É o **princípio da prioridade do "trabalho" em confronto com o "capital"**. Este princípio diz respeito diretamente ao próprio processo da produção, relativamente ao qual o trabalho é sempre **uma causa eficiente** primária, enquanto que o "capital", sendo o conjunto dos meios de produção, permanece apenas um **instrumento,** ou causa instrumental. Este princípio é uma verdade evidente que resulta de toda a experiência histórica do homem.

Quando lemos no primeiro capítulo da Bíblia que o homem tem o dever de "submeter a terra", nós ficamos sabendo que estas palavras se referem a todos os recursos que o mundo visível encerra em si e que estão postos à disposição do homem. Tais recursos, no entanto, não podem **servir ao homem senão mediante o trabalho.** E com o trabalho permanece igualmente ligado, desde o princípio, o problema da propriedade. Com efeito, para fazer com que sirvam para si e para os demais os recursos escondidos na natureza, o homem tem como único meio o seu trabalho; e para fazer com que frutifiquem tais recursos, mediante o seu trabalho, o homem apossa-se de pequenas porções das variadas riquezas da natureza: do subsolo, do mar, da terra e do espaço. De tudo isso ele se apropria para aí assentar o seu "banco" de trabalho. E apropria-se disso mediante o trabalho e para poder ulteriormente ter trabalho.

O mesmo princípio se aplica, ainda, às fases sucessivas deste processo, no qual a **primeira** fase continua sendo sempre a **relação do homem com os recursos e as riquezas da natureza.** Todo o esforço do conhecimento com que se tende a descobrir tais riquezas e a determinar as diversas possibilidades de utilização das mesmas por parte do homem e para o homem, leva-nos a tomar consciência do seguinte: que tudo aquilo que no complexo da atividade econômica provém do homem – tanto o trabalho, como o conjunto dos meios de produção e a técnica a eles ligada (isto é, a capacidade de utilizar tais meios no trabalho) – pressupõe estas riquezas e estes recursos do mundo visível, **que o homem encontra,** mas não cria. Ele encontra-os, em certo sentido, já prontos e preparados para serem descobertos pelo

seu conhecimento e para serem utilizados corretamente no processo de produção. Em qualquer fase do desenvolvimento do seu trabalho, o homem depara com o fato da principal **doação** da parte da "natureza", o que equivale a dizer, em última análise, da parte **do Criador.** No princípio do trabalho humano está o mistério da Criação. Esta afirmação, já indicada como ponto de partida, constitui o fio condutor do presente documento e será mais desenvolvida ainda, na parte final das presentes reflexões.

A consideração do mesmo problema, que se fará em seguida, há de confirmar-nos na convicção quanto à **prioridade do trabalho humano no confronto com aquilo** que, com o tempo, passou a ser habitual chamar-se "capital". Com efeito, se no âmbito deste último conceito entram, além dos recursos da natureza postos à disposição do homem, também aquele conjunto de meios pelos quais o homem se apropria dos recursos de natureza, transformando-os à medida das suas necessidades (e deste modo, em algum sentido, "humanizando-os"), então há que fixar desde já a certeza de que **tal conjunto de meios é o fruto do patrimônio histórico do trabalho humano.** Todos os meios de produção, desde os mais primitivos até aos mais modernos, foi o homem que os elaborou: a experiência e a inteligência do homem. Deste modo foram aparecendo não só os instrumentos mais simples que servem para o cultivo da terra, mas também – graças a um adequado progresso da ciência e da técnica – os mais modernos e os mais complexos: as máquinas, as fábricas, os laboratórios e os computadores. Assim, **tudo aquilo que serve para o trabalho,** tudo aquilo que, no estado atual da técnica, constitui dele "instrumento" cada dia mais aperfeiçoado, **é fruto do mesmo trabalho.**

Esse instrumento gigantesco e poderoso – qual é o conjunto dos meios de produção, considerados, até certo ponto, como sinônimo do "capital" – nasceu do trabalho e é portador das marcas do trabalho humano. No presente estádio do avanço da técnica, o homem, que é o sujeito do trabalho, quando quer servir-se deste conjunto de instrumentos modernos, ou seja, dos meios de produção, deve começar por assimilar, no plano do conhecimento, o fruto do trabalho dos homens que descobriram tais instrumentos, que os projetaram, os construíram e aperfeiçoaram, e que continuam a fazê-lo. A **capacidade de trabalho** – quer dizer, de participar eficazmente no processo moderno de produção – exige uma **preparação** cada vez maior e, primeiro que tudo, uma **instrução** adequada. Obviamente, permanece fora de dúvidas que todos os homens que participam no processo de produção, mesmo no caso de executarem só aquele tipo de trabalho para o qual não são necessárias uma instrução particular e qualificações especiais, todos e cada um deles continuam sendo o verdadeiro sujeito eficiente, enquanto que o conjunto dos instrumentos, ainda os mais perfeitos, são única e exclusivamente instrumentos subordinados ao trabalho do homem.

Esta verdade, que pertence ao patrimônio estável da doutrina da Igreja, deve ser sempre sublinhada, em relação com o problema do sistema de trabalho e igualmente de todo o sistema sócio-econômico. É preciso acentuar e pôr em relevo o primado do homem no processo de produção, **o primado do homem em relação às coisas.** E tudo aquilo que está contido no conceito de "capital", num sentido restrito do termo, é somente um conjunto de coisas. Ao passo que o homem, como

sujeito do trabalho, independentemente do trabalho que faz, o homem, e só ele, é uma pessoa. Esta verdade contém em si conseqüências importantes e decisivas.

13. "ECONOMISMO" E MATERIALISMO

À luz de tal verdade vê-se claramente, antes de mais nada, que não se podem separar o "capital" do trabalho e que de maneira nenhuma se pode contrapor o trabalho ao capital e o capital ao trabalho, e, menos ainda – como adiante veremos – se podem contrapor uns aos outros os homens concretos, que estão por detrás destes conceitos. Pode ser reto, quer dizer, em conformidade com a própria essência do problema, e reto ainda, porque intrinsecamente verdadeiro e ao mesmo tempo moralmente legítimo, aquele sistema de trabalho que, nos seus fundamentos, **supera a antinomia entre trabalho e capital,** procurando estruturar-se de acordo com o princípio em precedência anunciado; o princípio da prioridade substancial e efetiva do trabalho, da subjetividade do mesmo trabalho humano e da sua participação eficiente em todo o processo de produção, e isto independentemente da natureza dos serviços prestados pelo trabalhador.

A antinomia entre trabalho e capital não tem a sua fonte na estrutura do processo de produção, nem na estrutura do processo econômico em geral. Este processo, de fato, manifesta a recíproca compenetração existente entre o trabalho e aquilo que se tornou habitual denominar o capital; mostra mesmo o ligame indissolúvel entre as duas coisas. O homem, ao trabalhar em qualquer tarefa no seu "banco" de trabalho, seja este relativamente primitivo ou ultramoderno, pode facilmente cair na conta de que, **por seu trabalho, entra na posse de um duplo patrimônio**; ou seja, do patrimônio daquilo que é dado a todos os homens, sob a forma dos recursos da natureza, e do patrimônio daquilo que os outros que o precederam já elaboraram, a partir da base de tais recursos, em primeiro lugar desenvolvendo a técnica, isto é, tornando realidade um conjunto de instrumentos de trabalho, cada vez mais aperfeiçoados. Assim, o homem, ao trabalhar, "aproveita do trabalho de outrem"[21]. Nós aceitamos sem dificuldade esta visão assim do campo e do processo do trabalho humano, guiados tanto pela inteligência quanto pela fé, que vai haurir a luz na Palavra de Deus. Trata-se de **uma visão coerente, teológica e, ao mesmo tempo, humanista.** Nela, o homem aparece-nos como o "senhor" das criaturas, postas à sua disposição do mundo visível. E se no processo do trabalho alguma dependência se descobre, esta é a dependência do homem do Doador de todos os recursos da criação e, por outro lado, a dependência de outros homens, daqueles a cujo trabalho e a cujas iniciativas se devem as já aperfeiçoadas e ampliadas possibilidades existentes para o nosso trabalho. De tudo isto, que no processo de produção constitui um conjunto de "coisas", de instrumentos, do capital, podemos afirmar somente que **"condiciona"** o trabalho do homem; não podemos afirmar, porém, que isto constitua como que o "sujeito" anônimo que coloca **em posição de dependência** o homem e o seu trabalho.

A ruptura desta visão coerente, na qual se acha estritamente salvaguardado o princípio do primado da pessoa sobre as coisas, **verificou-se no pensamento humano,** algumas vezes depois de um longo período de incubação na vida

prática. E operou-se de tal maneira que o trabalho foi separado do capital e contraposto mesmo ao capital, e por sua vez o capital contraposto ao trabalho, quase como se fossem duas forças anônimas, dois fatores de produção, postos um juntamente com o outro na mesma perspectiva "economista". Em tal maneira de ver o problema, existiu o erro fundamental a que se pode chamar **erro do "economismo"**, que se dá quando o trabalho humano é considerado exclusivamente segundo a sua finalidade econômica. Também se pode e se deve chamar a este erro fundamental do pensamento um **erro do materialismo,** no sentido de que o "economismo" comporta, direta ou indiretamente, a convicção do primado e da superioridade daquilo que é material; ao passo que coloca, direta ou indiretamente, numa posição subordinada à realidade material, aquilo que é espiritual e pessoal (o agir do homem, os valores morais e semelhantes). Isso não é ainda o **materialismo teórico,** no sentido pleno da palavra; mas, certamente, é já um **materialismo prático,** o qual – não tanto em virtude das premissas derivantes da teoria materialista, mas sim em virtude de um modo determinado de avaliar as realidades, e portanto em virtude de certa hierarquia de bens, fundada na atração imediata e mais forte daquilo que é material – é julgado capaz de satisfazer as necessidades do homem.

O erro de pensar segundo as categorias do "economismo" caminhou a "pari passu" com o formar-se da filosofia materialista e com o desenvolvimento de tal filosofia, desde a fase mais elementar e mais comum (também chamada materialismo vulgar, porque pretende reduzir a realidade espiritual a um fenômeno supérfluo), até à fase do que se denominou materialismo dialético. Parece, no entanto, que – no âmbito das presentes considerações – para o problema fundamental do trabalho humano e, em particular, para aquela separação e contraposição entre "trabalho" e "capital", como entre dois fatores da produção considerados naquela mesma perspectiva "economista", acima referida, o **"economismo" teve uma importância decisiva** e influiu exatamente sobre este modo não-humanista de pôr o problema, antes do sistema filosófico materialista. Contudo, é evidente que o materialismo, mesmo sob sua forma dialética, não está em condições de proporcionar à reflexão sobre o trabalho humano bases suficientes e definitivas, para que o primado do homem sobre o instrumento-capital aí possa encontrar uma adequada e irrefutável **verificação** e um **apoio.** Mesmo no materialismo dialético não é o homem que, antes de tudo o mais, é o sujeito do trabalho humano e a causa eficiente do processo de produção; mas continua sendo compreendido e tratado na dependência daquilo que é material, como uma espécie de "resultante" das relações econômicas e das relações de produção, predominantes numa época determinada.

Evidentemente, a antinomia, que estamos considerando, entre o trabalho e o capital – a **antinomia** em cujo âmbito o **trabalho foi separado do capital** e **contraposto a ele,** em certo sentido onticamente, como se fosse um elemento qualquer do processo econômico – tem sua origem não apenas na filosofia e nas teorias econômicas do século XVIII, mas também e muito mais em toda a prática econômico-social desses tempos, que coincidem com a época em que nascia e se desenvolvia, de modo impetuoso, a industrialização, na qual se divisava, em primeiro lugar, a possibilidade de multiplicar abundantemente as riquezas materiais, isto é, os meios, perdendo de vista o fim, quer dizer o homem, a quem tais meios de-

vem servir. Foi exatamente este **erro** de ordem prática que **atingiu,** antes de mais nada o trabalho humano, **o homem do trabalho,** e que causou a reação social eticamente justa, da qual se falou mais acima. O mesmo erro, que agora já tem uma fisionomia histórica definida, ligada ao período do capitaismo e do liberalismo primitivos, pode voltar a repetir-se ainda, noutras circunstâncias de tempo e de lugar, se no modo de raciocinar se partir das mesmas premissas tanto teóricas como práticas. Não se vêem outras possibilidades de um superação radical deste erro, a não ser que intervenham mudanças adequadas, quer no campo da teoria quer no da prática, mudanças **que se atendam a uma linha de firme convicção do primado da pessoa sobre as coisas e do trabalho do homem sobre o capital,** entendido como conjunto dos meios de produção.

14. TRABALHO E PROPRIEDADE

O processo histórico – aqui brevemente apresentado – que sem dúvida já saiu da sua fase inicial, mas continua ainda e tende mesmo a se tornar extensivo às relações entre nações e continentes, exige um esclarecimento também sob um outro ponto de vista. Quando se fala da antinomia entre trabalho e capital não se trata, como é evidente, apenas de conceitos abstratos e de "forças anônimas" que agem na produção econômica. Por detrás de um e de outro dos dois conceitos, há homens, os homens vivos e concretos. De um lado, aqueles que executam o trabalho sem serem proprietários dos meios de produção; e do outro lado, aqueles que desempenham a função de patrões e empresários e que são os proprietários de tais meios, ou então representam os proprietários. E assim, portanto, vem inserir-se no conjunto deste difícil processo histórico, desde o início, **o problema da propriedade.** A Encíclica **Rerum Novarum,** que tem por tema a questão social, põe em realce também este problema, recordando e confirmando a doutrina da Igreja sobre a propriedade e sobre o direito de propriedade privada, mesmo quando se trata dos meios de produção. E a Encíclica **Mater et Magistra** fez a mesma coisa.

O princípio a que se alude, conforme foi então recordado e como continua sendo ensinado pela Igreja, **diverge** radicalmente do programa do **coletivismo,** proclamado pelo marxismo e realizado em vários países do mundo, nos decênios que se seguiram à publicação da Encíclica de Leão XIII. E, ao mesmo tempo, ele difere também do programa do **capitalismo,** tal como foi posto em prática pelo liberalismo e pelos sistemas políticos que se inspiram no mesmo liberalismo. Neste segundo caso, a diferença está na maneira de compreender o direito de propriedade, precisamente. A tradição cristã nunca defendeu tal direito como algo absoluto e intocável; pelo contrário, sempre o entendeu no contexto mais vasto do direito comum de todos a utilizarem os bens da criação inteira: o **direito à propriedade privada está subordinado ao direito ao uso comum,** subordinado à destinação universal dos bens.

Por outras palavras, a propriedade, segundo o ensino da Igreja, nunca foi entendida de maneira a poder constituir um motivo de contraste social no trabalho. Conforme já foi recordado acima a propriedade adquire-se primeiro que tudo pelo trabalho e para servir ao trabalho. E isto diz respeito, de modo particular, à proprie-

dade dos meios de produção. Considerá-los isoladamente, como um conjunto à parte de propriedades, com o fim de os contrapor, sob a **forma** do "capital", ao "trabalho" e, mais ainda, com o fim de explorar o trabalho, é contrário à própria natureza de tais meios e à da sua posse. Estes não podem ser **possuídos contra o trabalho,** como não podem ser **possuídos para possuir,** porque o único título legítimo para a sua posse – e isto tanto sob a forma da propriedade privada, como sob a forma da propriedade pública ou coletiva – é **que eles sirvam ao trabalho;** e que, conseqüentemente, servindo ao trabalho, tornem possível a realização do primeiro princípio desta ordem, que é a destinação universal dos bens e o direito ao seu uso comum. Sob este ponto de vista, em consideração do trabalho humano e do acesso comum aos bens destinados ao homem, é também para não se excluir a **socialização,** dando-se as condições oportunas, de certos meios de produção. No espaço dos decênios que nos separam da publicação da Encíclica **Rerum Novarum,** o ensino da Igreja tem vindo sempre recordar todos estes princípios, remontando aos argumentos formulados numa tradição bem mais antiga, por exemplo, aos conhecidos argumentos da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.[22]

No presente documento, que tem por tema principal o trabalho humano, convém confirmar todo o esforço com o qual o ensino da Igreja sobre a propriedade sempre procurou e procura assegurar o primado do trabalho e, por isso mesmo, a **subjetividade** do homem na vida social e, especialmente, na **estrutura dinâmica de todo o processo econômico.** Deste ponto de vista, continua sendo inaceitável a posição do capitalismo "rígido", que defende o direito exclusivo da propriedade privada dos meios de produção, como um "dogma" intocável na vida econômica. O princípio do respeito do trabalho exige que tal direito seja submetido a uma revisão construtiva, tanto em teoria como na prática. Com efeito, se é verdade que o capital – entendido como o conjunto dos meios de produção – é ao mesmo tempo o produto do trabalho de gerações, também é verdade que ele se cria incessantemente graças ao trabalho efetuado com a ajuda do mesmo conjunto dos meios de produção, que aparecem então como um grande "banco" de trabalho, junto do qual, dia a dia, a presente geração dos trabalhadores desenvolve a própria atividade. Trata-se aqui, como é óbvio, das diversas espécies de trabalho, não somente do trabalho chamado manual, mas também das várias espécies de trabalho intelectual, desde o trabalho de concepção até ao de direção.

Sob esta luz, as numerosas proposições enunciadas pelos peritos da doutrina social católica e também pelo Supremo Magistério da Igreja[23] adquirem um significado de particular relevo. Trata-se de **proposições** que dizem respeito à **compropriedade dos meios de trabalho,** à participação dos trabalhadores na gestão e/ou nos lucros das empresas, o chamado "acionariado" do trabalho, e coisas semelhantes. Independentemente da aplicabilidade concreta destas diversas proposições, permanece algo evidente que o reconhecimento da posição justa do trabalho e do homem do trabalho no processo de produção exige várias adaptações, mesmo no âmbito do direito da propriedade dos meios de produção. Ao dizer isto, tomam-se em consideração, não só as situações mais antigas, mas também e antes de mais nada a realidade e a problemática que se criaram na segunda metade deste século, pelo que se refere ao Terceiro Mundo e aos diversos novos países independentes

que foram aparecendo – especialmente na África, mas também em outras latitudes – no lugar dos territórios coloniais de outrora.

Se, por conseguinte, a posição do capitalismo "rígido" tem de ser continuamente submetida a uma revisão, no intuito de uma reforma sob o aspecto dos direitos do homem, entendidos no seu sentido mais amplo e nas suas relações com o trabalho, então, sob o mesmo ponto de vista, deve afirmar-se que estas reformas múltiplas e tão desejadas não podem ser realizadas **com a eliminação apriorística da propriedadade privada dos meios de produção.** Convém, efetivamente, observar que o simples fato de subtrair esses meios de produção (o capital) das mãos dos seus proprietários privados não basta para os socializar de maneira satisfatória. Assim, eles deixam de ser a propriedade de um determinado grupo social, os proprietários privados, para se tornarem propriedade da sociedade organizada, passando a estar sob a administração e a fiscalização diretas de um outro grupo de pessoas que, embora não tendo a propriedade, em virtude do poder que exercem na sociedade, **dispõem** deles a nível da inteira economia nacional, ou então a nível da economia local.

Este grupo dirigente e responsável pode desempenhar-se das suas funções de maneira satisfatória, do ponto de vista do primado do trabalho; mas pode também cumpri-las mal, reivindicando, ao mesmo tempo, para si o **monopólio da administração e da disposição** dos meios de produção, sem se deter quanto a isso nem sequer diante da ofensa aos direitos fundamentais do homem. Deste modo, pois, o simples fato de os meios de produção passarem para a propriedade do Estado, no sistema coletivista, não significa só por si, certamente, a "socialização" desta propriedade. Poder-se-á falar de socialização somente quando ficar assegurada a subjetividade da sociedade, quer dizer, quando cada um dos que a compõem, com base no próprio trabalho, tiver garantido o pleno direito a considerar-se comproprietário do grande "banco" de trabalho em que se empenha juntamente com todos os demais. E um dos caminhos para alcançar tal objetivo poderia ser o de associar o trabalho, na medida do possível, à propriedade do capital e dar possibilidades de vida a uma série de corpos intermediários com finalidades econômicas, sociais e culturais: corpos estes que hão de usufruir de uma efetiva autonomia em relação aos poderes públicos e que hão de procurar conseguir os seus objetivos específicos mantendo entre si relações de leal colaboração recíproca, subordinadamente às exigências do bem comum, e que hão de, ainda, apresentar-se sob a forma e com a substância de uma comunidade viva; quer dizer, de maneira a que neles os respectivos membros sejam considerados e tratados como pessoas e estimulados a tomar parte ativa na sua vida.[24]

15. ARGUMENTO PERSONALISTA

Assim, o princípio da prioridade do trabalho, em relação ao capital, é um postulado que pertence à ordem da moral social. Este postulado tem uma importância-chave, tanto no sistema fundado sobre o princípio da propriedade privada dos meios de produção, como no sistema em que a propriedade privada de tais meios foi limitada mesmo radicalmente. O trabalho, em certo sentido, é inseparável do ca-

pital e não tolera, sob nenhuma forma, aquela antinomia – quer dizer, a separação e contraposição relativamente aos meios de produção – que, resultando de premissas unicamente econômicas, tem pesado sobre a vida humana nos últimos séculos. Quando o homem trabalha, utilizando-se do conjunto dos meios de produção, deseja ao mesmo tempo: que os frutos desse trabalho sejam úteis para si e para outrem; e ainda, no mesmo processar-se do trabalho, poder figurar como corresponsável e coartífice da atividade no "banco" de trabalho, junto do qual se aplica.

Disto promanam alguns direitos específicos dos trabalhadores, direitos que correspondem à obrigação de trabalhar. Falar-se-á deles em seguida. Entretanto, é necessário frisar bem, desde já, que em geral o homem que trabalha deseja *não só receber a remuneração devida* pelo seu trabalho, mas deseja também que seja tomada em consideração, no mesmo processo de produção, a possibilidade de que ele, ao trabalhar, ainda que seja numa propriedade comum, esteja *cônscio de trabalhar "por sua conta"*. Esta consciência fica nele abafada, ao encontrar-se num sistema de centralização burocrática excessiva, na qual o trabalhador se vê sobretudo como peça duma engrenagem num grande mecanismo movido de cima; e ainda – por várias razões – mais como um simples instrumento de produção do que como um verdadeiro sujeito do trabalho, dotado de iniciativa própria. O ensino da Igreja exprimiu sempre a firme e profunda convicção de que o trabalho humano não diz respeito simplesmente à economia, mas implica também e sobretudo valores pessoais. O próprio sistema econômico e o processo de produção auferem vantagens precisamente do fato de tais valores pessoais serem respeitados.No pensamento de santo Tomás de Aquino,[25] é sobretudo esta razão que depõe a favor da propriedade privada dos meios de produção. Se aceitamos que, por motivos certos e fundados, podem ser feitas exceções ao princípio da propriedade privada – e nos nossos tempos estamos mesmo sendo testemunhas de que, na vida, foi introduzido o sistema da ropriedade "socializada" – *o argumento personalista, contudo, não perde a sua força,* nem ao nível dos princípios, nem no campo prático. Toda e qualquer socialização dos meios de produção, para ser racional e frutuosa, deve ter este argumento em consideração. Deve fazer-se todo o possível para que o homem, mesmo num tal sistema, possa conservar a consciência de trabalhar "por sua própria conta". Caso contrário, verificam-se necessariamente danos incalculáveis em todo o processo econômico, danos que não são apenas de ordem econômica, mas que atingem em primeiro lugar o homem.

21 Cf. *Jo* 4,38.

22 Pelo que respeita ao direito à propriedade cf.: *Summa Theol.*, II-II, q. 66, aa. 2, 6; *De Regimine Principum*, L. I, cc, 15, 17. Pelo que se refere à função social da propriedade; cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 134, a. 1, ad. 3.

23 Cf. Pio PP. XI, Carta Enc. *Quadragesimo Anno:* AAS 23 (1931), p. 199; Conc. Ecum. Vaticano II, Const. pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes*, 68: *AAS* 58 (1966), pp. 1089s.

24 Cf. João PP. XXIII, Carta Enc. *Mater et Magistra: AAS* 53 (1961), p. 419.

25 Cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 65, a. 2.

IV

ANALISIS FILOSOFICO-CRISTIANO DEL PROBLEMA SOCIAL

Prof. Dr. Agustín Basave Fernandez del Valle, Universidade Regiomontana, Monterrey, N.L., México.

Por su naturaleza corporal y por su naturaleza espiritual el hombre requiere de la sociedad. Por su constitución física depende de la familia, los primeros años de su vida, y de la organización social el resto de sus años, especialmente en la vejez. Por su constitución espiritual depende de su íntima unión con otros hombres y con las comunidades. En los aspectos moral y religioso, en la esfera de las ciencias, de la literatura y de las artes es necesaria la sociedad para que florezca la incanjeable vocación de cada ser humano. El arraigo en el espíritu social no es casual. La socialidad fundamental y omnicomprensiva es la base metafísica de ese arraigo en el espíritu social. El lenguaje – de todos y de nadie – es instrumento de intercambio espiritual y vehículo para el cabal desarrollo de las facultades superiores del espíritu humano.

Llegamos a la relativa plenitud humana – a la que se puede llegar en esta vida – solamente en sociedad. Buscamos un completamiento de nuestro ser, un completamiento en todo el ámbito de nuestra naturaleza porque somos radicalmente insuficientes. Gracias al orden social remediamos, en gran parte, nuestra insuficiencia radical. En la aspiración al valor y la cultura alcanzamos con los otros y por los otros, la plenitud humana que corresponde a esta existencia terrenal. Actuamos por mediación del cuerpo. Pero esta acción, siempre limitada, no llena nuestro espíritu. La unión social nos ofrece la oportunidad de cumplir nuestro destino espiritual. La soledad, siempre provisoria, es el medio para el ulterior desarrollo en la unión social y el presupuesto de la socio-síntesis pacífica y amistosa.

Cuál es la más íntima contextura de la sociedad? Existe realmente o sólo idealmente? Es substancia o es accidente? **La sociedad humana es**

la unión teleológica de una pluralidad de hombres que se ayudan mutuamente en la consecución del bien personal y del bien común. La sociedad es una realidad estable, supra-individual, real. Porque es real produce efectos reales. Porque es supra-individual puede hablarse de un bien común. Porque es estable se distingue de los conglomerados inestables. Mientras la **socialidad** es una dimensión metafísica del hombre, la **sociedad** es un accidente ontológico que requiere el sopor de los hombres. Sociedad y hombre individual son igualmente originarios e irreductibles. No se trata de un mero agregado de hombres, ni de una formación ideada para cumplir fines externos al individuo. Trátase de una **unidad de orden** basada en un principio formal interno, en una libre decisión de los miembros.

El hombre es social en todo, pero su socialidad no le priva de autonomía personal puesto que existe en sí y sus acciones se originan en él. Formulamos nuestro autoproyecto, asumimos el control sobre nuestra existencia y damos una forma a nuestro ser específicamente humano dentro de un contexto social. La palabra "social" se deriva del latín **socius**, que significa compañero, camarada. El hombre es esencialmente un compañero. Nuestra existencia es un estar-juntos. El estar-solo tiene también un carácter social. El hombre que escucha radio o televisión en la soledad de un cuarto de hotel, o se afeita o se corta las uñas, está adecuándose a vigencias sociales. Hacemos nuestra vida con nuestros prójimos y en vista de nuestros prójimos. Nuestro comportamiento social acata un conjunto de normas vigentes, se sirve de una óptica social y de modelos y realizaciones en vista de la projimidad. La socialidad no expresa la totalidad de nuestra existencia humana, aunque la impregne integralmente. El hombre depende de otros aunque su personalidad se alce por encima de los otros. Lo mejor de la relación con nuestros prójimos no estriba en que nuestra existencia sea una existencia mediante los prójimos, sino una existencia para los prójimos, para su promoción como personas humanas. Estamos vinculados a una circunstancia organizada. Nuestro autoproyecto se conecta esencialmente en el proyecto del mundo. Nuestro estar-con-prójimos no está simplemente marcado por la utilidad sino que tiene un valor supra-útil. La fundamental socialidad – con toda su historia común – nos enriquece y nos posibilita el camino a la plenitud. Y caminar a la plenitud es un caminar juntos, un co-caminar y un co-esperar. Apartarse y aislarse de los prójimos – cuando no es misantropía – puede ser también una forma de existencia para los demás. En última instancia la soledad consiste, según la grandiosa formulación de Agustín – el santo y sabio obispo de Hipona –, en que el hombre, por su más pura interioridad, no puede hallar reposo ni aposento sino en Dios. Sólo Dios llega a la última y más prop a mismidad humana. Estar al servicio del prójimo, promoviendo su existencia en razón de ella misma, es estar al servicio de Dios. Y estar al servicio de Dios es el modo más valioso de existir. Sólo en la vida real encontramos la

fusión del ser para prójimos y ser mediante prójimos, para ser para Dios.

Hay quienes establecen – indebidamente, a nuestro juicio una distinción, en el hombre, entre individuo y persona. Según estos autores – Maritain, entre ellos – el hombre como individuo, pero no como persona, está al servicio del grupo, subordinado al bien común. La persona trasciende al grupo y no está subordinada al bien público temporal. La distinción carece de serios fundamentos y se presta a graves confusiones. Ciertamente no todo individuo es persona, pero toda persona humana es individuo. En el caso del hombre coinciden persona e individuo. Es la persona la que tiene una dimensión social – y en este aspecto está al servicio del grupo y contribuye a la realización del bien común –, pero es también la persona la que tiene un fin último y trasciende al bien común, que es un fin intermedio. No olvidemos que el bien común aportado se traduce en bien común distribuido. Bien común y bien personal están vinculados estrechamente en relación dependiente. El fruto de la cooperación social es la posibilidad, para cada hombre, de cumplir sus fines existenciales. El bien personal estriba en la capacidad de que los miembros de la sociedad puedan cumplir su destino y ser felices. Por mediación del bien común, la persona marcha hacia su plenitud subsistencial. El bien del todo social es intermedio, infravalente, dependiente. El bien común es el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias al cual la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual. En este sentido, el bien común vale porque posibilita la existencia plenamente humana. El bien personal vale por sí mismo, en forma autónoma. El bien personal es la persona misma cara a su destino último.

La pluralidad de fines sociales y la pluralidad de formas de cooperación social nos lleva a una esencia pluralista del bien común. Hay un bien común del municipio, un bien común del sindicato, an bien común de la familia, un bien común de la provincia, un bien común del Estado, un bien común internacional y hasta un bien común de la sociedad anónima e de una asociación civil. La diversidad de aspectos del bien común se jerarquiza segun el' orden de los fines. Cómo encontrar La gerarquía de los fines? Sólo en la unidad de la naturaleza humana podemos encotrar el orden unitario de fines individuales y colectivos, de responsabilidades y competencias. La metafísica social presupone la metafísica del hombre. El encuentro intersubjetivo surge del afán de plenitud subsistencial más que del desamparo ontológico. Ciertamente se da una limitación restricción de la individualidad, un desamparo que pide amparo, una insuficiencia radical que exige colmarse. Pero por encima de este desabrigo metafísico – que no negamos – se da una riqueza y una abundancia del espíritu que se manifista en el diálogo colaboración y en el amor-ofrenda. **Yo soy yo y mi prójimo,** ocúrresenos decir. Queremos indicar

que somos esencialmente espíritus encarnados, abiertos, dialógicos. Sólo soy **yo** cuando descubro al prójimo como **tú** Juntos formamos la **projimidad**, la **nostridad**. El yo está abocado a una presencialidad inmediata del otro. El cuerpo es el intermediario de este encuentro. Al lado de la **nostridad amorosa** se da la **nostridad enemiga** en la que priva la rivalidad y el odio. La co-existencia humana es ambivalente. Del amor se pasa al odio y del odio al amor. En todo caso, cabe decir: nosotros nos amamos; nosotros nos odiamos. El mundo de lo co-existencial – es un mundo de intencionalidad dentro de contexto. Querer al otro como sujeto es amar. Y el amor – acentua la singularidad del prójimo.

La ideología individualista de la sociedad piensa sólo en asegurar la esfera de libertad individual compatible con la libertad de todos. Ignora el complemento recíproco, la cooperación al bienestar colectivo, la promoción desinteresada del prójimo. La ideología coletivista reduce el proceso social – en toda su espléndida riqueza – a un estrecho e infrahumano determinismo social fincado en un evolucionismo biológico y económico. Ignora la esencia de la persona humana y sus fines existenciales. La organización social y económica no dependen de ciegos determinismos sino de la voluntad y de la acción de los hombres.

Nuestras acciones modifican de algún modo la **habencia** (totalidad de cuanto hay en el ámbito finito); nos integran y nos desintegran; nos aproximan o nos alejan de los hombres; enriquecen o empobrecen nuestro universo de valores.

Decir comunidad es decir congregación de personas que viven unidas, que conviven por la justicia vivificada por el amor. El comunismo y el capitalismo materialista y explotador niegan, destruyen la congregación justa y amorosa de personas que conviven para realizarse cabalmente y para co-salvarse. Acumulación de poder y de recursos, libertad irrestricta de competencia, dejan sobrevivir unicamente a los más poderosos que son, a menudo, los más inescrupulosos. Los conflictos suscitados por la acumulación de poder y de dinero no se dejan esperar: lucha por el poder económico, lucha por el poder público, guerras internacionales. El abuso de la fuerza económica y del poder político para obtener mayores utilidades económicas a costa de los sufridos hombres del pueblo y de naciones débiles, son consecuencias funestas del espíritu individualista y mezquino burgués en el ámbito de la economía. La libertad ilimitada de competencia concluye por destruirse a sí misma. La prepotencia económica anula el mercado libre. El afán inmoderado de lucro desemboca en la desenfrenada ambición de poder. Todo ese aspecto duro, implacable, cruel que presenta el capitalismo explotador proviene del materialismo y de la soberbia.

Hay tres principios fundamentales del capitalismo, considerado **in abstracto** – sin referencia a las condiciones históricas – que la Iglesia no

condena: 1) el derecho de propiedad de los medios de producción; 2) la separación del trabajo y del capital; 3) el salario y la libre competencia; no obstante, el capitalismo **in concreto** se ha presentado con excesos y abusos: a) Derecho ilimitado sobre la propiedad (jus abutendi) prescindiendo de toda clase de subordinación al bien público temporal; b) negación o desconocimiento en los trabajadores de su dignidad humana; c) fuerza ilimitada del dinero; d) injusta distribución de la riqueza; e) opresión de las personas por medio del poder económico. El capitalismo abusivo pretende que los hombres ganen poco y quiere que gasten mucho. Esta contradicción interna del capitalismo explotador le puede conducir al suicidio del sistema.

La escisión entre los proprietarios del capital y los trabajadores (capitalismo) puede presentarse en tres diversas formas: **capitalismo privado** (la propiedad de los bienes de producción está em manos de una persona física o de algunos grupos privados);**capitalismo financiero** (la propiedad de los bienes de producción está bajo la intervención de instituciones financieras) y **capitalismo estatal** (el Estado y sus organismos dependientes detentan la propiedad de los bienes de producción). La acumulación de bienes en pocas manos y el poder exorbitante que confiere esa desmedida acumulación es el peligro del capitalismo financiero y privado. El capitalismo estatal concentra los poderes políticos y económicos, abre la puerta a toda clase de abusos y conduce a la confusión de funciones y al desorden social. El Estado metido a empresario suele hacer una mala política y una pésima economía.

Podríamos resumir en cinco puntos los remedios contra el mal capitalismo:

1. Subordinar el principio de la libre concurrencia al bien común.
2. Substituir el viciado espíritu individualista por el bien público temporal como norma reguladora de la vida económica.
3. Frenar energicamente el espíritu de prepotencia de los plutócratas.
4. Regir la vida económica por la justicia y la caridad sociales.
5. Fomentar la cooperación económica internacional.

La convivencia humana, para estar rectamente ordenada, ha de conjugar el respeto a la aspiración al propio beneficio con criterios de amplio bienestar económico.

El sistema económico del capitalismo manchesteriano engendró, como hijo suyo y fatal adversario, el socialismo. Cuando se habla de socialismo se maneja un vocablo ambiguo, vago, variable. Como rasgos principales, el socialismo, en cualesquiera de sus versiones (socialismo conspirador, de Baboeuf en la Revolución Francesa, socialismo utópico, socialismo anarcosindicalista de Prudhon, socialismo llamado "científico" de Marx y Engels, socialismo religioso de Tolstoi, Passy y Laudran) es una crítica del capitalismo. Parte de la comprobación de la miseria obrera y de la injusticia que ella engendra. Propone reemplazar la sociedad capitalista por una sociedad igualitaria. Se sirve de la presión

social del Estado – autoritarismo – para socializar instituciones. La socialización puede ser lenta y progresiva (reformismo) o rapida y violenta (revolución). La propiedad privada de los medios de producción es suprimida o disminuida. El socialismo tiene en el comunismo su más fuerte manifestación. El comunismo presenta varias versiones: 1) Bolchevismo lenin-staliniano; 2) troztkismo de la revolución permanente; 3) titoismo yugoslavo; 4) maoismo chino; 5) comunismo reformista de Bernstein y Kautzky en Alemania.

Para ser justo conviene apuntar las convergencias y las oposiciones entre el socialismo y la doctrina social católica. Señalemos primero las coincidencias: a) comprobación y reprobación de la miseria y de la injusticia del régimen existente; b) identificación parcial en los fines: justicia y libertad en una sociedad ordenada; c) admisión de la acción del Estado en aras de la justicia y del progreso social; d) orientación de la propiedad hacia el bien común. Veamos ahora las divergencias: 1) La miseria y la injusticia atacan no sólo la vida material, sino la espiritual; 2) – el cristianismo no cree en una sociedad definitivamente instalada, en un "paraíso terrenal", por la sencilla razón de que el reino de Cristo no pertenece, en su cabal realización, a este mundo; 3) tampoco cree ingenuamente en una igualdad y en una libertad absolutas, que se han excluido historicamente; 4) el catolicismo social desconfía – con justa razón – de la acción estatal invasora, en detrimento de la persona humana y de los grupos intermedios; 5) a la reforma de las instituciones es preciso agregar, o mejor aún, anteponer, la reforma de las costumbres; 6) la doctrina social de la Iglesia sostiene que la supresión de la propiedad privada, la socialización de los bienes de consumo y de los medios de producción llevan a una tiranía colectiva. El socialismo se queda en el puro bienestar terreno y olvida lamentablemente la felicidad eterna, el último fin del hombre. El socialismo comete el error ontológico de sustancializar el ser social. Una equivocación tan lamentable como ésta ha sido aprovechada por las doctrinas políticas totalitarias, colectivistas – pese a la buena fe de no pocos socialistas –, para desconocer la calidad de persona con destino transcendente y someter al hombre - de manera absoluta - a la sociedad. Quede bien clara la afirmación de la naturaleza accidental del ser social, compuesta de relaciones que surgen en la convivencia de los hombres y en función de los hombres concretos.

No es la condición de patrón o de obrero lo que entraña la malicia intrínseca de la injusticia, sino las pasiones de avaricia, envidia, soberbia o pereza que las pueden tener los patrones y los proletarios. La propiedad privada de los medios de producción es lícita. Ciertamente, el uso común compete a toda persona humana como derecho natural primario. Pero, la propiedad es derecho natural secundario que se sigue del recto uso de las cosas. Por eso la propiedad aunque sea un estricto derecho está limitada, en su uso, por el bien común. Sobre la

riqueza pesa una "hipoteca social", ha dicho Juan Pablo II para recordarnos la función social de toda propiedad. La desigual distribución de los talentos – ignorada por el socialismo – lleva a la interdependencia y a la desigualdad en los ahorros, en las inversiones y en el éxito. No hay que confundir el buen uso con el abuso del capital. Las instituciones sociales no son fruto del sistema económico puesto que le han precedido. Por supuesto que el trabajo humano no es mercancía, ni puede abandonarse al juego de las leyes del mercado, ni puede sujetarse a contrataciones injustas. El Estado no puede reducirse a la miserable condición de Estado-gendarme; le compete vigilar y garantizar la dignidad y las condiciones de la persona del trabajador, pero también la efectividad de los medios de producción para el bien público temporal. Nadie puede cuestionar legítimamente el derecho de asociación de los trabajadores y la autonomi a – "in suo ordine" – de los sindicatos. Perc esto no significa desnaturalizar el sindicalismo y convertirlo en un instrumento de poder político. Mientras la doctrina social de la Iglesia procura un acercamiento de inteligencia y fraternidad entre obreros y patrones, el socialismo atiza el fuego de la lucha de clases. En buena hora que se promueva el reparto de utilidades y que se ofrezcan acciones de trabajo en la empresa; que se asegure la decorosa subsistencia del obrero y su familia de acuerdo con las posibilidades de la empresa y las exigencias del bien común; que la economía sea regulada por la justicia dentro de un orden jurídico; que se considere al trabajo como un deber y un derecho de todo ser humano; que se promueva seguridad y servicio sociales para el sector rural; que se favorezcan seguros sociales, sociedades mutualistas, cooperativas, zonas en vías de desarrollo y responsabilidad de todos los sectores orientada al bienestar colectivo. Resulta admisible la socialización de las empresas cuando el bien común peligra. Lo que no podemos admitir jamás es que se nieguen los derechos de la persona humana so-pretexto de socialización. En todo caso, el criterio supremo de actividad no es económico, sino asunto de justicia y caridad social. La familia debe moverse con seguridad y libertad en el ámbito de la propiedad privada. Cada uno de los padres de familia debería de contar con una propiedad personal. La propriedad arranca de la propia naturaleza humana y no se ajusta a la sociedad. Decir que la propiedad privada tiene por origen el robo, es decir una zarandaja. Si hubo robo se presupone la propiedad; luego, el robo no es el origen de la propiedad. El socialismo no advierte la esencia incomunicable de la naturaleza humana, el yo inalienable – mis operaciones vitales, mi idea, mi amor, mi acción – que transforma la naturaleza y se prolonga natural e inteligentemente en las casas.

Nadie duda que el trabajo – expresión de la persona humana sea más noble que el capital. Pero hay también un esfuerzo igualmente noble: el esfuerzo anterior de quienes forjaron el capital. También los cristianos queremos una justa distribución del ingreso. No olvidemos,

sin embargo, que la justicia distributiva reparte – **proporcionalmente**. Consiguientemente, siempre habrá diferencias matemáticas en el ingreso. Nunca he podido participar en la condenación irrestricta de la técnica en nombre de la bienaventurada sociedad patriarcal. Tampoco he podido tomar en serio el "anti-capitalismo bucólico" de Georges Duhamel. Me preocupa, eso sí, el optimismo liberal que subvierte el orden económico al decretar la primacía del beneficio y de la posesión-goce relegada a lo sensible. Lo grave del caso es que el poseedor se convierte en poseído. El capitalismo liberal ignora el secreto del auténtico dominio personal: la verdadera posesión se halla en la ofrenda y en el encuentro amoroso. Estar en el mundo como peregrino, ser propietario con desasimiento es algo que no entra en el cuadro de los defensores acérrimos del abuso de la propiedad.

Por la ocupación o por el trabajo se adquiere la propiedad. No es que la propiedad sea una función social y no un derecho, sino que el derecho de propiedad, en su uso, debe tener una función social inseparable de una concepción integral del hombre. Se trata de aprovechar la comunitariedad y de salvar la libertad. Comunitarismo no significa comunismo. Personalismo no significa liberalismo. Regular el lucro con relación al servicio proporcionado por la producción, la producción con relación al consumo, y el consumo no por el consumo mismo (consumismo), sino reglado por una moral con base metafísica. La ética de las necesidades humanas no permite manipulaciones de la sociedad consumista. Lo peor de los regímenes totalitarios y de los sistemas capitalistas explotadores es la corrupción de lo espiritual, la primacía de la materia, los ardiles opresivos que invocan valores y conspiran contra la dignidad de la persona humana. No vamos a liberar al individuo con la expropiación final y la desaparición del Estado. El hombre no es simplemente materia. La revolución marxista fracasará por su error sobre el hombre. No podemos abandonar a los pobres, a los miserables, al margen del resto de la humanidad. Los cristianos, por amor verdadero, tomamos sobre nosotros la pena de la tierra y luchamos por aligerarla. En la lucha por una sociedad más justa, contará mucho el perfil del hombre comunitario, la pureza de los móviles y la inquietud por lo espiritual. No hay razón para que la voluntad del Estado se divorcie de la voluntad del pueblo, de las personas físicas y de los grupos intermedios. Cuando no se da la unanimidad, lo más humano es atenerse a la mayoría sin pisotear los derechos de la minoría. El **Estado-Comunidad**, con su compleja articulación, no mutila ni cercena sectores sociológicos disidentes. Se trata de establecer – Aunque advierto que no es tarea fácil – los instrumentos que permitan formar originariamente una voluntad comunitaria que sea asumida por el Estado. La defensa de la dignidad humana y de sus valores espirituales, para ser eficaz, debe adoptar cauces políticos institucionales.

En su más pura raíz original, el socialismo fue una justa reacción – en la segunda mitad del siglo pasado – contra los excesos del capitalismo manchesteriano. Aspiraba a aliviar las condiciones de los trabajadores explotados por un capitalismo individualista, burgués, materialista. El socialismo utópico de Fourier, Blanc y Proudhon derivó hacia el comunismo de Carlos Marx y Federico Engels. Rodbertus y Lasalle preparan el terreno al llamado "socialismo científico". Este sistema – filosófico, social, económico y político – priva al hombre, como todo totalitarismo, de su dignidad de persona humana. El hombre sólo cuenta en función de grupo, de la clase social. La utilidad y progreso de la colectividad despersonalizan radicalmente al ser humano. Al arrancarle el alma espiritual – Raíz y savia de la dignidad humana –, el Hombre queda reducido a título anónimo; será reconocible por algún guarismo colgado en el dorso.

Quisiera concretar las críticas al materialismo dialéctico y al materialismo histórico, sirviéndome de las observaciones críticas que he apuntado en algunas de mis obras ("Teoría del Estado", "Teoría de la democracia", "Ser y que hacer de la Universidad"), aunque no limitándome a ellas:

1) El materialismo dialéctico tiene en la materia – y no en el ser – su concepto supremo, y hace de la experiencia la única fuente del conocimiento. En consecuencia, resulta imposible fundamentar teóricamente la autonomía filosófica. A partir de la experiencia sólo se obtienen conocimientos empíricos con valor actual. La praxis no puede ser el criterio final para el conocimiento correcto, puesto que su adecuación o no adecuación con alguna teoría es algo que está aún por conocerse. Para considerar correcto ese supuesto conocimiento, sería indispensable una verificación por la praxis. Finalmente no se llegaría a decisión alguna.

2) La materia no es eterna, como lo asegura el materialismo dialéctico. El principio físico de la conservación de la masa y la energía se refiere a procesos intramundanos. La suma de la masa y la energía permanece constante cuando una dimensión intramundana opera sobre otra. Pero con esta aseveración no se ha dicho nada sobre la cuestión de si el mundo como totalidad tuvo o no comienzo. "Concluir del hecho de que masa y energía no son producibles por causas intramundanas, que son invariables, es un evidente corto circuito lógico" (Gustav A. Watter). Contra la teoría de la entropia – muerte por calor – la filosofía oficial de la URSS aduce la infinidad espacial del universo. Pero la infinidad espacial del universo no es más que un postulado del materialismo dialéctico. Suponiendo que el mundo no tuviese un comienzo temporal – como lo afirma el marxismo – leninismo –, de esta carencia no cabe deducir que no hay Dios. Los argumentos para probar la existencia de Dios no se apoyan en un comienzo temporal del mundo, sino en su contingencia, en su falta de

necesidad interna, en su indiferencia frente al ser. El sofisma lógico es patente.

3) Si reconocemos el principio de causalidad – y el materialismo dialéctico lo reconoce –, el efecto no puede pertenecer a un orden del ser superior a la causa. La conciencia no puede provenir de la materia inorgánica y de la biología. Y nada se adelanta con hablar de "función", puesto que debe existir siempre una proporción entre el órgano y su función. En otras palabras, un órgano material no puede ejercer una función inmaterial. Hablar de la conciencia material como propiedad de la materia es una "contradictio in adjectio". Lo afirmado en el sustantivo es negado con la función adjetiva.

4) El salto de la cantidad a la cualidad no ofrece ninguna explicación del surgimiento de la nueva cualidad. Mientras la transformación del agua en vapor se mantiene dentro del mismo orden de la materia inorgánica, la transformación del mono en el hombre supone el salto a un orden superior del ser. Invocar la ley del salto de la cantidad a la cualidad para explicar el ascenso a un orden superior, entraña una violación del principio de causalidad. La ley de la unidad y lucha de los contrarios tropieza con el escollo insalvable de que no puede haber negatividad real si pensar y ser ya no son idénticos (como en Hegel). Se confunde la contradicción – un elemento positivo y su negación – con la lucha de opuestos elementos positivos (un modo de operar la causalidad).

5) Al decir que el hombre aparece cuando surge el trabajo colectivo y la formación del lenguaje, se considera al efecto como causa y a la causa como efecto.

6) Si en el mundo capitalista hay que atribuir toda la perversidad o malicia al sistema y no al capitalista individual, "el propio sistema no ha podido constituirse, en cambio, más que por efecto de una malicia anterior a él" (Jean-Ives Calvez).

7) Al contrario de lo que suponen los marxistas, la vida economica es una consecuencia de la vida social. El elemento religioso, político, moral, etc., priva decididamente sobre el factor económico. Si la filosofía soviética atribuye un papel activo a la superestructura, ¿ cómo escapar del llamado "idealismo"?, ¿ cómo se compagina la transformación política de la URSS, que antecedió a la transformación económica, con el esquema de la base económica y de la superestructura? Si la moral está determinada por la clase, ¿ cómo reconocer aquellas normas morales que tuvieron y tienen validez para todas las épocas, aunque a veces no se hayan conocido y practicado perfectamente? Si el cristianismo debe su nacimiento a la necesidad del Imperio Romano de tener una religión unitaria mundial, ¿ por qué fue perseguido el cristiano durante dos largos siglos? Y ¿ por qué el cristiano ha sobrevivido a tantas y tan diversas organizaciones del ser social: esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo soviético?

8) No hay solamente dos clases, como asegura Marx, sino diversas clases sociales con luchas y colaboraciones parciales. La conciencia de clase suele ser fruto de propaganda – causa "ideológica" – y no una resultante del factor económico.

9) El valor de una cosa proviene no tan sólo del trabajo, sino también de la necesidad que se tenga de ella, de su rareza; en suma, de su utilidad.

10) La teoría de la plusvalía descansa sobre un concepto inexacto, erróneo, del valor-trabajo. De ser cierta la tesis marxista, las industrias que tienen más obreros serían las que obtendrían beneficios más altos, lo cual es falso. Olvidándose de que la ley del valor era valedera para el período capitalista, Marx la extiende para todo el curso de la historia.

11) La concentración capitalista no se ha realizado en todas las ramas de la producción. Habría que decir, además, que la concentración de empresas no significa, ineludiblemente, una concentración de la propiedad.

12) La historia nos ha demostrado la falsedad de la teoría marxista sobre la desaparición progresiva de las clases medias y la miseria creciente de los proletarios. Las clases medias se multiplican en todos los pueblos y la condición de los asalariados ha mejorado gracias a la acción sindical.

13) Para acelerar el cambio del régimen capitalista a la dictadura del proletariado, es preciso suponer la libertad que ha sido negada, teóricamente, por Marx.

14) El marxismo incurre en el conocido sofisma de "ignorancia de elenco" al confundir el materialismo con las ciencias naturales, la economía o el realismo, y al confundir el espiritualismo con el idealismo. Mientras el idealismo niega la realidad de los cuerpos y de la materia el espiritualismo la admite al lado de un elemento distinto y superior el espíritu.

15) Como todo materialismo, incurre en los conocidos absurdos: a) la materia, sometida a cambio y mudanza permanente, es eterna e increada; es decir, que teniendo em sí la razón de su existencia es necesaria e infinita. Pero entonces, como concebir una infinitud cambiante y mudable?; b) supone erróneamente, contra la ley de la inercia, que la materia se dio a sí misma el movimiento; c) pretende hacernos creer que los cuerpos son puros fenómenos sin sujetos; d) acaba con el fundamento de las leyes naturales y en su lugar instaura el acaso y la generación espontánea.

16) En vano intenta el materialismo dialéctico destruir el principio de contradicción. Por el hecho de que a una cosa le convengan "sucesivamente" un estado y su contraria, no se puede deducir – a menos de caer en sofisma de composición – que también le convienen "simultáneamente". ¿ Como justificar la contradicción sin justificar el

absurdo? Y una filosofía que pretendiese justificar el absurdo, ¿ no sería por eso mismo absurda?

17) Explicar el desenvolvimento de la materia mediante un proceso ideológico (o una teoría metafísica) es una abierta contradicción con los principios mismos del marxismo.

18) El factor económico es un factor de la actividad humana, pero nunca un "factotum" como lo supone el marxismo. Resulta contrario a la naturaleza espiritual del hombre, a la razón, a la libertad y a la historia misma hacer de la religión, del arte, del derecho, de la ciencia y de la cultura en general un simple reflejo de los factores materiales. La historia nos enseña que entre la economía y las actividades superiores sólo hay influjo mutuo y desarrollo paralelo. El progresso reposa sobre la inteligencia y la vonluntad del hombre; nunca sobre la materia bruta.

19) El programa de Marx "no es científico, ni moral, ni benéfico, ni posible" (R. Martínez del Campo). Si es falsa su teoría del valor que desconoce la mutua utilidad de los contratantes; lo raro del objeto y la contribución del capital y de la dirección, cae por su base la teoría de la plusvalía. La sociedad sin clases es una cándida ilusión que supone un nuevo hombre y una nueva sociedad, infrahumanos por cierto.

"El hombre exige, por los argumentos más evidentes – se afirma en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Documentos de Puebla) –, la supresión de las violencias físicas y morales, los abusos de poder, las manipulaciones del dinero, del abuso del sexo; exige, en una palabra, el cumplimiento de los preceptos del Señor, porque todo aquello que afecta la dignidade del hombre, hiere, de algún modo, al mismo Dios" (III CELAM, "Documentos de Puebla", pág. 36, Libería Parroquial, México, 1979). Hay un espíritu sin el cual el problema social jamás poderá resolverse. "Trabajar por la justicia, por la verdad, por el amor y por la libertad dentro de los parámetros de la comunión de la participación, es trabajar por la paz universal" (Ibid., pág. 40). Todo auténtico filósofo forja una filosofía y la encarna. De otra suerte estaríamos ante vanas logomaquias. Se trata de compartir las angustias de los hombres del siglo XX, de apuntar la creciente brecha entre ricos y pobres que constituye una contradicción con el ser cristiano. El lujo de unos pocos se torna en insulto contra la miseria de las grandes masas depauperadas. Los mecanismos están impregnados de materialismo – a nivel internacional – y no de un auténtico humanismo. La ausencia de participación social a diversos niveles, sobre todo en América Latina, la politización exasperada de las cúpulas sindicales, la rígida economía de mercado libre que antepone el capital al trabajo – lo económico a lo social – y acrecienta la distancia entre los opulentos y los miserables, las falsas promesas de las ideologías marxistas que sacrifican muchos valores cristianos y humanos en aras de irrealismos utópicos y que incrementan la espiral de la violencia; todo ello se da en la sociedad de nuestros días. El carácter totalitario de

los regímenes de fuerza que atentan a la dignidad de la persona humana son hechos de nuestro mundo que están ahí no simplemente para ser interpretados, sino para ser cambiados. Y para ser cambiados es menester investigar las raíces más profundas de estos hechos. Cuando la persona humana no es el centro de la sociedade; cuando las pequeñas naciones carecen de peso de negociación en el concierto mundial; cuando la dependencia económica, tecnológica, política y cultural beneficia a multinacionales a costa del bien' de los países subdesarrollados; cuando la criminal carrera armamentista impide solucionar problemas vitales; cuando no se atacan a fondo los graves problemas sociales y económicos del campesinado – acceso a la tierra, crédito agrícola, mejoramiento de la productividad –; cuando se entronizan el poder y el lucro como valores supremos en vez de los valores morales, sobreviene la corrupción pública y privada, la venalidad, el afán desmedido de poder, el desgano, la privación de sentido social y la falta de una solidaridad y de una justicia vividas en verdad. No habrá solución a la crisis mientras la voluntad renuente de los hombres y las estructuras sociales impidan la comunión con Dios y la fraternidad universal. Es tarea de filósofos cristianos comprometidos "transformar, desde dentro, las estructuras de una sociedad pluralista que respete y promueva la dignidad de la persona humana y le abra la posibilidad de alcanzar su vocación suprema de comunión con Dios y de comunión de los hombres entre sí. El desarrollo económico debe estar al servicio del hombre, bajo el control humano. Las enormes desigualdades económico-sociales no están ahí para conservarse, sino para eliminarse. El Concilio Vaticano II en su "Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual" traza algunos principios reguladores del conjunto de la vida económico-social; condiciones de trabajo y descanso; participación en la empresa y en la organización general de la economía; destinación a todos los hombres de los bienes de la tierra; inversiones y política monetaria orientadas a asegurar posibilidades de trabajo y beneficios suficientes a la población presente y futura; acceso a la propiedad y dominio de los bienes con sentido social. En materia política el Concilio Vaticano II postula una mejor protección en la vida pública de los Derechos de la persona – libre reunión, libre asociación, libre expresión de opiniones, libre profesión privada y pública de la religión –; la necesidad de una comunidad más amplia que las familias y los diversos grupos para conjugar a diario energías en orden a una mejor procuración del bien público temporal; la colaboración de todos en la vida pública; el recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia. "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno; ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la

cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al sólo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene integramente su vocación eterna. La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, – apunta el Concilio Vaticano II – contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada Nación y entre las naciones" (Concilio Vaticano II "Constituciones, Decretos, Declaraciones", págs. 329-330, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid MCMLXVI).

Faltan gravemente a la verdad quienes aseguran que el catolicismo social confía a las buenas voluntades individuales, únicamente, el cumplimiento de la justicia en el problema social. La actividad de las personas no puede reglarse sobre la exclusiva base del espíritu de buena voluntad. Estamos entre hombres; no entre ángeles. Necesitamos del Derecho positivo, del Estado y de las instituciones. Está muy bien pugnar por la reforma interior del hombre, pero a condición de no olvidar la simultánea y paralela reforma de las estructuras sociales. Para la vida del espíritu se precisa bienestar y seguridad. Lo que no significa, claro está, que el "confort", la riqueza y el poderío material deban estar en el primer plano de las preocupaciones humanas.

La aplicación del cristianismo social queda librada a la responsabilidad de los laicos. La Iglesia se limita a señalar los principios morales sin los cuales es imposible resolver la cuestión social. Como guardiana de la moral no puede desinteresarse de las condiciones sociales en que viven los hombres. Enseña el ideal evangélico de justicia, de paz y de amor; propone el espíritu de pobreza, abnegación y sacrificio en la marcha hacia el ideal del orden social; pero no formula un plan concreto de reformas sociales. Toca a los cristianos elegir y realizar las técnicas económicas y sociales. Desde la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén hasta nuestros días, el movimiento social cristiano – pensamiento y acción – ha producido frutos generosos y fecundos. Frutos prendidos al árbol evangélico, con el inconfundible sabor de la justicia, de la caridad, de la pobreza, de la paz y de la disponibilidad.

El catolicismo social no tiene, ni podría tener, un "programa" definitivamente elaborado. Abierto perpetuamente a todas las diversidades de tiempo y de lugar, busca siempre adaptar los medios temporales a sus fines supra-temporales. Subordina la producción al consumo, el lucro al servicio, el trabajo a la contemplación. Respeta y defiende la dignidad de la persona humana, el derecho natural de la familia y de las comunidades intermedias, la necesidad de la autoridad legítima. Pide servicios, hasta la abnegación y el sacrificio, en aras del bien público temporal. Fomenta la colaboración, la conciliación y la paz entre las personas y los grupos. Los grandes temas del movimiento social cristiano, pueden resumirse – como lo ha propuesto Joseph Folliet – en diez grandes cuestiones:

1. Respetar, defender y proteger el desarrollo de la persona humana.

2. Respetar el bien común y fortalecer las sociedades y comunidades.

3. Realizar las exigencias de la justicia y de la caridad. El orden social se funda sobre la justicia; la paz social es obra del amor.

4. La reforma de las costumbres, realizada mediante el esfuerzo personal, está indisolublemente unida a la reforma de las instituciones y de las estructuras.

5. La familia debe ser defendida, respetada y liberada. Urge organizar a la familia teniendo en cuenta a la persona, y organizar la sociedad teniendo en cuenta a la familia.

6. El derecho de associación ha de ser respetado. Se han de organizar los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, que derivan del ejercicio de ese derecho.

7. Es necesaria una organización profesional creada en la libertad, para poner fin a la lucha de clases. La fórmula "el Sindicato libre en la profesión organizada" conserva todo su vigor.

8. El Estado tiene el derecho de ejercer cierta intervención económica y social para orientar y coordinar la economía, poniéndola al servicio del hombre y del bien común.

9. La intromisión indebida del Estado en la esfera de las asociaciones libres y de la libertad personal debe cesar.

10. Urge organizar y articular la comunidad internacional.

Dentro de esta riqueza temática, el cristianismo social se ha acercado a los problemas actuales – economía dirigida, evolución del capitalismo, nuevas doctrinas, nuevas necesidades técnicas de la época – sin planes prefabricados. Se advierte la necesidades aportadas por la ciencia y la técnica. Queremos un mundo que elimine el hambre y la explotación. El espíritu de justicia y de caridad nos pide un mundo sin parias, sin opresiones, sin exclusiones. Sabemos que nunca desaparecerán los sufrimientos, las luchas, los fracasos. Nunca llegaremos a hacer del planeta un paraíso terrestre. Y sin embargo, seguimos anhelando un mundo en orden y en paz. El Dr. Joseph Folliet, secretario general de las Semanas Sociales de Francia, y sus principales colaboradores: el economista Gilbert Blardone, el teólogo Henri Vial y el organizador Michel Chartier, han señalado, con brillante lucidez, las exigencias socio-económicas de la época:

A). El paso a un régimen económico y social más allá del capitalismo y del salariado.

B). reducción, y luego la supresión, de las masas de miseria que sibsisten en el mundo: ancianos, infancia abandonada, pueblos infradesarrollados, comunidades rurales, etc.

C). La supresión de la condición proletaria y la sustitución de todo trabajo humano indiferenciado y degradante por la energía mecánica.

E). Un aumento considerable de la producción, pero también una mejor distribuición de las riquezas, operada por los medios modernos de la técnica económica. Se debe tender a reemplazar la economía de mercado por una economía de tipo distribuitivo.

F). Una organización política y economía de la paz entre los pueblos, bajo la égida de una autoridad internacional universalmente reconocida.

La Unión Internacional de Estudios Sociales, fundada en 1920 (Malinas, Bélgica), bajo la inspiración del célebre Cardenal Mercier, elaboró, con la colaboración de distinguidos especialistas católicos reclutados en catorce países, un "Código Social" que presenta, en esbozo, la doctrina social católica y que no tiene paralelo en su género. A la luz de los principios perennes del cristianismo se apunta la solución de las difidultades más serias y actuales. El ensayo de síntesis, escrito con todo rigor y traducido a términos jurídicos, comprende una introducción (el hombre y la sociedad), siete capítulos (vida familiar, vida cívica, vida profesional, vida económica, associaciones privadas, vida internacional, vida sobrenatural) y dos apéndices (una declaración de los derechos del humbre y una declaración sobre la seguridad social). He aquí una síntesis capaz de orientar el apostolado social y la acción cívica de los auténticos católicos. Una síntesis en donde se pone de manifiesto la visión integral del hombre y de la vida social. En contraste con las unilateralidades, a veces monstruosas, del liberalismo, del comunismo, del fascismo, del nazismo y del bolche vismo, el movimiento social católico ofrece a todos los hombre de buena voluntad ideas-directrices para la instauración de un orden social más justo, más comprensivo, más humano.

"La doctrine chrétienne de charité et de justice – apunta Louis Chagnon - réprouvant de pareils excèsenseigne que la personne humaine est immanente au tout social, mais aussi trascendente; par sa nature spirituelle et sa vocation éternelle, elle déborde la cadre temporel de la societé terrestre. Elle est une valeur d'éternité" (R.P. Louis Chagnon, S.J., "Directives sociales catholiques", p. 50,MonttréalL'Action Paroissiale, 1937). Bien puede denominarse a esta doctrina de moderación, equidistante del individualismo y del totalitarismo, solidarismo cristiano.

En la construcción de la sociedad hay un derecho a la participación de todos los hombres y de todos los pueblos. Esta tarea común implica una justa participación de todos en el conjunto organizado de las condiciones sociales a fin de que cada persona se realice vocacionalmente.

V

A LEI NATURAL COMO FUNDAMENTO DA ANÁLISE SOCIAL FILOSÓFICO-CRISTÃ

Prof. José Pedro Galvão de Sousa, Universidade Estadual Paulista, Brasil.

SUMÁRIO

Partindo da observação dos fatos, e decompondo o fato observado nos seus elementos geradores, como cumpre ao processo analítico, a análise social-cristã permite uma visão completa e perfeitamente esclarecedora da situação e dos problemas que ventila. Um confronto com a lei moral natural – lei da natureza racional do homem – a conduz ao aprofundamento do assunto em foco, o que deve ser feito sempre no plano da mais rigorosa objetividade sociológica, sem esquemas prévios e sem nenhum abstracionismo ideológico. Sendo assim, distingue-se nitidamente da análise social marxista, procedida em função da dialética e aplicando aos fatos o esquema interpretativo do princípio da luta de classes. O realismo da análise social-cristã é reforçado por esse confronto das situações de fato com a lei moral natural, cujo conhecimento nos vem da **evidência** dos primeiros princípios diretivos do agir humano e da **experiência** haurida na observação do homem concreto e histórico.

Um exemplo frisante e bem ilustrado é a análise da questão social no século XIX, feita por Leão XIII, na Encíclica **Rerum Novarum**, em trecho deste documento que serve de ponto de partida para o autor propor e justificar a tese aqui sustentada.

XXX

A análise de uma sociedade, tendo em vista sua formação, sua constituição interna, seu desenvolvimento e seus problemas, consiste em determinar os elementos que a compõem, observar os fatos que nela ocorrem e finalmente considerar a atividade de seus membros na dos fins que os associam.

"Analisar, para depois fazer a síntese". Lembro-me sempre dessa frase que, nos anos juvenis, li no capítulo introdutório de uma "Epítome de História Universal", adotada no curso ginasial. Referia-se o autor à tarefa do historiador, que é a mesma, no caso, do sociólogo e a do analista social, em geral servindo-se do método sociológico, isto é, voltado para a observação dos fatos, na respectiva disciplina. O politólogo, o economista, o filósofo social e também o jurista, não podem prescindir da análise antes da síntese, sob pena de se tornar esta uma expressão de mero abstracionismo, como acontece com as ideologias.

Haja vista o processo ideológico de que se serve Marx – apesar de todas as críticas que faz às ideologias – para estabelecer o que ele mesmo considera a base materialista do seu método, contida em famoso trecho do prefácio à **Crítica da Economia Política** (1859). Aí a sociedade se nos apresenta em dois planos sobrepostos e interdependentes: a estrutura econômica, no plano da produção dos bens materiais necessários à vida, e acima deste, num plano determinado pelas forças produtivas, as superestruturas (direito, política, religião, filosofia e arte).

Não nos cabe entrar aqui no relacionamento dessa tese com os princípios da dialética marxista, originada, por sua vez, da dialética hegeliana. O que importa é ter presente o método apriorístico de Marx, implicando desprezo dos fatos e a aplicação de um esquema ideológico para interpretar a realidade histórica. O mesmo se verifica entre os numerosos adeptos do marxismo, tais como Paulo Freire na sua análise dos fatos sociais fundada sobre a dialética senhor-escravo.

Em oposição a esse tipo ideológico de análise social, é deveras elucidativo o exemplo da análise da questão social feita por Leão XIII, na Encíclica **Rerum Novarum,** transparente de objetividade, adstrita à realidade dos fatos, baseada nos dados da história e sem qualquer inspiração ideológica. Por isso mesmo, sem nenhum subjetivismo deformante, nota sobremaneira característica do pensamento moderno na linha do idealismo, sobretudo depois de Kant. Nada disto, mas, pelo contrário, uma análise centrada no homem concreto e na sociedade efetivamente existente, assim caracterizando a questão social na segunda metade do século XIX (a Encíclica em apreço é de 1891):

"O século passado destruiu, sem as substituir por coisa alguma, as corporações antigas, que eram para os operários uma proteção; os princípios e o sentimento religioso desapareceram das leis e das instituições públicas, e assim, pouco a pouco, os trabalhadores, isolados e sem defesa, foram, com o decorrer do tempo, entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça duma concorrência desenfreada. Para aumentar o mal, surgiu uma usura voraz, que, mais de uma vez, condenada pelo juízo da Igreja, prosseguiu, sob diversas formas, exercida por homens avarentos e cobiçosos. Acrescente-se a isto que a

contratação das obras e o comércio estão sob a dependência de poucos, de tal sorte que homens opulentos e economicamente poderosíssimos impõem aos ombros da numerosa multidão de proletários um jugo quase servil".

Complete-se essa lúcida e penetrante passagem pela seguinte observação de Pio XI, na Encíclica **Quadragésimo Anno** (1931), escrita quarenta anos depois, para comemorar a **Rerum Novarum**, reiterando e atualizando os ensinamentos nesta contidos:

"Ao fim do século XIX, em conseqüência de um novo gênero de economia, que se ia formando, e dos grandes progressos da indústria em muitas nações, aparecia a sociedade cada vez mais dividida em duas classes, das quais uma, pequena em número, gozava de quase todas as comodidades que as invenções modernas fornecem em abundância, ao passo que a outra, composta de imensa multidão de operários, a gemer na mais calamitosa miséria, debalde se esforçava por sair da penúria em que se debatia".

Trata-se, é bem de ver, de uma análise social da condição do operário industrial na época em que Leão XIII escreveu a **Rerum Novarum**, isto é, como já foi dito, na segunda metade do século passado. Houve depois muitas transformações, tendo a classe operária, além de favorecida pela legislação social, tirando benefícios do avanço tecnológico, ao contrário dos primeiros tempos do surto do capitalismo indutrial, quando a máquina fora uma concorrente de fatais conseqüências para o braço humano. Outros aspectos surgiram na questão social, quer no concernente ao capitalismo em novas modalidades, quer no tocante à estatização da economia. A análise social-cristã, empreendida a partir de Leão XIII, foi então enriquecida pelas contribuições dos pontífices que lhe sucederam, desde Pio XII, em numerosos e memoráveis discursos, até João Paulo II na Encíclica **Laborem Exercens.**

A propósito, merece ser lembrada a monografia de Maria de Lourdes Ganzarolli de Oliveira – **O pensamento social da Igreja de Leão XIII a João Paulo II –**, trabalho este selecionado pelo Instituto Euvaldo Lodi, no julgamento de monografias sobre o tema "Justiça nas relações de trabalho".

Voltando ao referido texto da caracterização da questão social, aí encontramos, na análise que é feita, os elementos analiticamente decompostos de uma situação conflitiva suscitada não propriamente pela máquina, que provocou a "revolução industrial", mas pelo modo de utilizar a máquina.

Com brevidade e clareza, diz a autora daquela monografia:

"Bruscamente, o homem passou do trabalho artesanal, executado em pequenas corporações, que lhe davam um caráter paternalista, uma feição familiar, fator de segurança e equilíbrio, para o trabalho na fábrica, despersonalizado, desumano.

"Além disso, de um momento para outro, o trabalho executado por várias pessoas passou a ser feito pela máquina, bastando poucos homens para manobrá-la.

"Compreende-se facilmente os problemas que daí decorreram: desadaptação, desemprego, exploração, com suas conseqüências em todos os planos da vida humana: econômico, social, moral, espiritual.

"É evidente, também, que os mais capazes (e os mais espertos) assumiram o controle da situação, passando a constituir uma classe privilegiada, em contraste com a multidão sacrificada por condições desumanas de trabalho".

Isto quer dizer que, exatamente no momento em que mais necessitavam os operários de uma proteção eficaz contra os riscos a que ficavam expostos, essa proteção, dada antes pelas corporações de ofício, desapareceu, pela extinção destas, daí resultando o desamparo em que eles caíram.

Aí está precisamente o primeiro elemento apontado por Leão XIII numa análise histórico-social, mediante exame atento dos fatos. Logo em seguida, menciona o Pontífice a secularização da vida, isto é, o desaparecimento dos princípios e do sentimento religioso na elaboração das leis e na organização das instituições públicas. Quanto a este segundo ponto, trata-se de um característico do Estado moderno que não escapou a Werner Sombart na sua análise sociológica do capitalismo. O economista e historiador alemão dá grande importância a esses dois aspectos. Faz ver que o Estado moderno é o Estado naturalista-secularizado e também o Estado "nominalista-atômico-individualista". Este individualismo atomiza os homens na sociedade, suprimidos os grupos orgânicos, e sendo, assim, os indivíduos, entre os quais os operários, abandonados à sua própria sorte (quanto a Sombart, veja-se, deste autor, **Der moderne Kapitalismus**, de que há tradução espanhola, editada pelo Fondo de Cultura Econômico do México, achando-se o assunto na parte da obra relativa a **El apogeu del capitalismo).**

Coincidem as análises de Werner Sombart e de Leão XIII, e este prossegue apontando outros elementos a expressarem **fatos** incontestáveis, fatos estes que, investigados na sua causalidade, se nos apresentam como conseqüências daquele individualismo e da secularização da vida, particularmente pela diminuição e extinção da caridade nas relações de trabalho. Sem o sentimento religioso, a caridade se reduz a ilusória filantropia, e, por sua vez, a justiça, não sendo amenizada pela eqüidade e aperfeiçoada pela caridade, conduz àquele rigorismo percebido com nitidez entre os antigos romanos: **summum jus, summa injuria.**

Os desmandos da livre concorrência, a iniqüidade da usura, o contraste entre os excessivamente ricos, senhores da produção, e os trabalhadores privados de recursos suficientes para a vida e caindo na condição íntima de proletários – eis os elementos com que Leão XIII

completa sua análise, permitindo-nos, ao mesmo tempo, passar da análise para a síntese.

Com efeito, a abolição das corporações, a secularização da vida com o laicismo das instituições e o regime de ampla liberdade econômica – o **laissez faire, laissez passer** – resumem-se numa palavra, enunciativa da ideologia que, aplicada com a Revolução Francesa, inclui todos esses elementos: o liberalismo.

Se fossemos passar adiante, veríamos no socialismo, que Leão XIII aponta como falsa solução da questão social, uma derivação do liberalismo, não obstante a este se contraponha.

Mas o que importa agora é, uma vez conceituada a análise social mediante o exemplo dado, bem elucidativo, verificar como a análise social-cristã tira sua força de um princípio que a ilumina, sem a afastar do contacto com as realidades a serem observadas, antes pelo contrário, tornando mais vigoroso, atuante e fecundo, seu realismo: a lei moral natural.

Essa lei dirige toda a atividade humana, e por conseguinte a atividade social, decorrente das relações entre os homens. É a lei que dá normas tendentes à realização dos fins humanos, quer se trate do bem de cada indivíduo, quer do bem comum da sociedade. É a lei da natureza racional do homem, cuja observância faz com que cada homem viva como homem e se realize plenamente na sua essência, capacitado assim a atingir um ideal de perfeição. Desviando-se o homem dessa lei, ele se degrada, pode rebaixar-se à condição inferior aos animais ou seja, despoja-se de si mesmo e expõe-se a sofrer as conseqüências daí decorrentes, penas que a própria natureza inflige aos transgressores de suas leis. É o que vemos dito por Cícero em eloqüente passagem do **De Republica** sobre a lei natural, considerando-a como expressão da lei eterna na ordem do universo (III, 22).

Na lei natural fundamenta-se toda a ordem moral e jurídica. Se o homem, no uso da liberdade, se recusa a seguir os preceitos dessa lei, – que ele conhece por uma disposição habitual do próprio espírito e que sua consciência aplica aos casos particulares da vida –, com isso ele provoca para si mesmo situações conflitivas, entre as quais esse grande número de neuroses, tão freqüentes hoje, muitas das quais resultam da rebelião do homem contra a natureza, e, portanto, contra Deus, autor da natureza e da lei que a rege.

O que acaba de ser dito vale também para as sociedades, mesmo porque a sociedade é uma união de homens. E no fundo de todos os conflitos sociais está sempre uma rebelião contra a ordem natural. Eis porque a análise de determinada situação social, para ser conduzida a um juízo valorativo, deve ser feita – sem que nisto haja nenhum apriorismo indevido – com o critério fornecido pela lei natural para a avaliação do que é conforme ou contrário aos fins humanos, do que é

justo ou injusto, do que, na linguagem dos sociólogos, é normal ou patológico.

Essa ordem natural, porém, não é uma ordem física ou biológica. Não deve ser entendida à maneira pela qual os fisiocratas a concebiam, e muito menos como a consideravam os adeptos do liberalismo econômico, nas primeiras formulações desta doutrina, pretendendo que a produção e a circulação dos bens estão sujeitas a leis naturais num determinismo semelhante ao da lei da gravidade dirigindo o movimento dos corpos. Se, no século passado, o grande progresso das ciências naturais, fascinando a muitos, levou-os a aplicar os métodos dessas ciências às ciências sociais, presentemente é admitida por todos a especificidade destas últimas, no seu objeto, nos seus princípios, nos seus métodos. Não há uma física social ou uma biologia social, tal como a conceberam positivistas e evolucionistas doutros tempos. Nem o homem é redutível a um apêndice do reino animal, constituindo, pelo contrário, um quarto reino da natureza – o reino humano, acima do mineral, do vegetal e do animal, superando a todos estes e ao mesmo tempo abrangendo-os, num verdadeiro microcosmo –, como o reconhecem biólogos da atualidade, retomando, assim, a linguagem já usada entre os clássicos da literatura portuguesa.

Cabendo à sociologia, no sentido em que tem sido cultivada, não obstante a diversidade de orientações metodológicas, ater-se à observação dos fatos, ela se constitui no domínio, por excelência, das análises sociais. Estas análises, entretanto, só podem proporcionar elementos plenamente satisfatórios com vistas a dar resposta às questões para as quais se procura uma solução, desde que tenhamos elementos valorativos dos quais possam decorrer normas de conduta.

O importante – note-se bem – é que tais elementos estejam radicados no conhecimento da natureza do homem e da sociedade, de seus fins, daquilo que constitui o bem para a sociedade e para o homem. Trata-se de juízos de valor fundados na lei moral, lei específica do homem em sua natureza racional.

Há, pois, uma lei moral natural, perfeitamente distinta da lei física e da lei biológica, que são também leis naturais. O homem, ocupando um lugar no espaço, acha-se sujeito às leis físicas, por exemplo, à leis da queda dos corpos; pelo seu organismo, está submetido às leis biológicas, reguladoras do funcionamento dos organismos vivos, por exemplo, a lei da circulação do sangue; e finalmente, como ser racional e livre que é, deve obedecer à lei moral, num plano muito diferente dos da lei física e da lei biológica, que procedem segundo o determinismo, ao qual o homem transcende na prática dos atos propriamente humanos, isto é, dependentes da inteligência e da vondade.

Os primeiros princípios da lei moral natural são os chamados princípios sinderéticos, isto é, alcançados pela inteligência com evidência imediata, tal como se dá com os primeiros princípios de ordem

especulativa – os de identidade, não-contradição, razão suficiente, causalidade, finalidade –, sendo estes os pressupostos necessários e indispensáveis de toda ciência, e aqueles (os princípios sinderéticos ou de ordem prática), os preceitos básicos ordenadores do agir humano em vista do bem. A sindérese é o hábito dos primeiros princípios de ordem prática. Que se deva fazer o bem e evitar o mal, é evidente, como é evidente que uma coisa não pode ao mesmo tempo ser e não ser (princípio de não-contradição). **To be or not to be...** Foi assim que os romanos chegaram a formular aqueles três princípios do direito, expressando uma ordem natural nas relações humanas e, conseqüentemente, um direito natural: viver honestamente, não lesar a outrem, dar a cada um o que é seu. (D. 1. 1.10,1: **honeste vivere, alterum non laedere, suum unicuique tribuere).**

Tais princípios são de ampla generalidade, universais e sempre os mesmos, aplicando-se às diversas circunstâncias da vida humana por preceitos deles derivados e que chegamos a conhecer pela observação e experiência. Considerando-se o homem, tal qual ele é, nas suas inclinações próprias, como ser vivo, sensível e racional, vamos assim particularizando aqueles primeiríssimos princípios, de modo a poder conformar a atividade humana, individual e social, à ordem natural fora de cuja observância, tanto o indivíduo como as sociedades se precipitam na ruína em que vêm a cair os homens e os povos apartados de sua razão de ser e em revolta contra a condição que lhes foi dada pelo Criador.

A análise social filosófico-cristã não pode deixar de ter um ponto de partida sociológico, enquanto aplica o método de observação. Mas, ao explicar os fatos observados e, ao decompô-los em seus elementos (função precipuamente analítica), vai além: interpreta a totalidade do fato e esses elementos que a integram, não em função de um apriorismo ideológico – como a "luta pela vida" do darwinismo **(struggle for life)** ou "Luta de classes" do marxismo, arvorada em critério definitivo e chave para decifrar o enigma das transformações sociais – e sim à luz dos princípios da lei do comportamento humano, fundados na evidência da sindérese e no conhecimento experimental dos homens concretos e das sociedades históricas.

Fato histórico, trazendo conseqüências que afetam a natureza humana, é o Cristianismo. Desconhecê-lo, e desconhecer o significado da lei divina positiva, confirmando e aperfeiçoando a lei natural para a humanidade redimida por Cristo, é ter uma visão incompleta e falha da problemática social, pelo menos nos povos de formação cristã. Eis por que a análise filosófica e social feita por Leão XIII, na Encíclica **Rerum Novarum,** abrange o problema focalizado nas suas raízes mais profundas, pois, nessa como noutras Encíclicas que versam temas conexos, direito natural e direito cristão se completam na visão do homem real e histórico, sem as limitações do positivismo e as tortuosidades da dialética.

Finalizando, cumpre assinalar, na análise da questão social, consoante o trecho que serviu de ponto de partida a estas considerações, dois pontos importantíssimos, nos quais se pode verificar a violação da ordem natural e da lei moral, na origem dos males que perturbaram a própria ordem econômica das sociedades modernas.

Assim, a abolição das corporações foi decorrência da concepção liberal e individualista da liberdade de trabalho, acabando, aliás, por deixar os trabalhadores da indústria sem nenhuma liberdade ante as imposições e exigências do patronato na primeira fase do capitalismo industrial. E foi, sem dúvida, uma drástica medida, contrariando o **direito natural de associação** e a **ordem natural da sociedade civil**, constituída não pelo conjunto dos indivíduos isolados, mas de indivíduos reunidos em grupos sociais orgânicos, como eram as antigas corporações. Há um contraste flagrante entre a sociedade organizada conforme a ordem natural, com base nos corpos intermediários, e a sociedade liberal do século passado, em que o povo se reduzia à massa amorfa de indivíduos e a classe operária se transformava no proletariado. Os proletários, sem recursos e sem defesa, começaram a unir-se para obter o reconhecimento de seus direitos, e surgiram, por tal forma, os modernos sindicatos, inspirados na idéia socialista da luta de classes.

Outro ponto capital para a compreensão da questão social como se configurou nos tempos de Marx e de Leão XIII – cada uma destes avaliando-a segundo perspectivas diametralmente opostas – é a livre concorrência. Marx contesta-a por negar a legitimidade da iniciativa privada e da propriedade particular, daí se seguindo a direção da economia pelo Estado, conduzindo, nos países que aplicam os princípios marxistas, ao Estado totalitário. Leão XIII não quer mais do que o respeito à lei moral, no uso da liberdade, o que vale para a ordem econômica e para qualquer outra esfera da atividade humana, reconhecendo ser o direito de propriedade um direito natural limitado pela função social da propriedade e pelos imperativos da justiça e da caridade. No concernente estritamente à análise social, o que vemos é o fato de uma concorrência desenfreada gerando situações conflitivas, ou seja, a violação da lei moral natural acarretando as mais desastrosas conseqüências, como ocorre com as moléstias que minam um organismo por não serem respeitadas as leis da saúde e da higiene, ou com os grandes cataclismas que convulsionam o mundo pela transgressão das leis físicas ou pelo abuso que o homem muitas vezes se permite no alterar a constituição interna dos corpos.

É na perspectiva filosófico-cristã que a análise social nos possibilita entender a sociedade em função do homem, o homem na integridade de sua natureza e a natureza como expressão de uma ordem estabelecida pela sabedoria do Criador.

VI

LA PERSONA HUMANA Y LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA

Dr. Mons. Octavio N. Derisi, Reitor Honorário da Pontifícia Universidad Argentina, Buenos Aires, Argentina.

El presente trabajo consta de dos partes. En la primera expondremos la Doctrina de la persona humana a la luz de la Filosofía. En la segunda ilustraremos esta misma doctrina a la luz de la Doctrina Social Cristiana, que la confirma.

I

LA PERSONA HUMANA Y SU VIDA A LA LUZ DE LA FILOSOFIA

1. Noción genérica de la persona: la subsistencia

En la noción de persona debemos distinguir entre su noción genérica y su noción específica.

Genéricamente hablando la persona es un ser subsistente, es decir, una substancia completa ontológicamente incomunicale. Tal noción se cumple también en las substancias materiales inferiores al hombre hasta el animal inclusive.

En el orden natural toda substancia completa es subsistente; y todo ser subsistente es una substancia completa, excepto el alma humana, la cual, por ser espiritual, es subsistente, a pesar de ser una substancia incompleta: la forma o acto esencial del hombre.

Pero la Revelación Cristiana nos enseña que la única substancia divina subsiste en tres personas; e inversamente que la Persona divina del Verbo subsiste en Cristo en dos substancias o naturalezas completas: divina, con la cual está identificada, y humana con la cual está unida: Lo cual quiere decir que la naturaleza o esencia humana de Cristo no es subsistente por sí misma, carece de subsistencia humana, y sólo es subsistente por y en la subsistencia de la Persona del Verbo. De este modo se ve que la subsistencia o noción genérica de la persona es algo realmente distinto de la substancia, algo que se añade a ella. Se

plantea, pues, en Filosofía el problema de en qué consiste la subsistencia, qué le añade ésta a la substancia. Prescindiendo de otras soluciones dadas por diversos teólogos y filósofos – como Escoto, Suares y Cayetano con otros tomistas – la solución genuina de Santo Tomás y de muchos otros tomistas es la que mejor y más claramente resuelve el problema.

He aquí la solución. El acto de ser o existencia, dice Santo Tomás, "es el acto de todos los actos". En nuestro caso el acto de ser o existencia es quien confiere a la substancia completa, realidad y quien la cierra frente a las demás cosas. También la esencia o substancia es actualizada por el acto de ser o existencia, que la termina y actualiza y a la vez la clausura en sí misma, de tal modo que qualquier acto que sobreviene a esa substancia ya existente no puede penetrar en ella, es un accidente sobreañadido a la misma. Por consiguiente, la substancia es subsistente por el acto de ser o existencia.

Aplicando esta doctrina de Santo Tomás a Cristo, diremos que su naturaleza humana es una esencia o substancia completa, pero no subsistente con una existencia propia humana, porque carece de la misma, y subsistente con la subsistencia de la Persona divina del Verbo, porque existe con la existencia de esta Persona. Brevemente la naturaleza humana de Cristo subsiste con la Existencia divina del Verbo.

2.– La diferencia específica o constitutiva de la persona: el ser y la vida del espíritu.

La noción genérica de subsistencia es determinada como persona mediante la diferencia específica de la **espiritualidad**. El ser subsistente es persona cuando posee un ser y vida espiritual inteligente y libre. La espiritualidad es algo real, que no es materia y depende intrínsecamente de la misma, sino esencialmente superior a ella.

El hombre es un compuesto substancial de materia o cuerpo y forma o alma espiritual; y por ésta es persona, por su forma o acto esencial enteramente inmaterial en su ser y obrar específico de inteligencia y voluntad libre. En síntesis, la persona humana es una substancia completa espiritual, bien que espiritual únicamente por- su acto esencial o forma del alma.

La vida de la inteligencia y de la voluntad libre especifican la vida de la persona y supone un principio permanente o substancial, que es el alma espiritual, quien a su vez, unida substancialmente con el cuerpo, es causa también de la vida vegetativa y sensitiva.

Como espiritual o exenta totalmente de materia, el alma es simple y como tal incorruptible o inmortal, con un destino sin término después de la muerte.

3. – La vida propia del espíritu.

Ahora bien, la espiritualidad es la nota que confiere a la substancia humana no sólo su ser específico de persona, sino también su obrar propio de tal.

La persona no sólo es, por su espíritu está en posesión doblemente del ser de las cosas y de su propio ser. En efecto, por su conocimiento intelectivo, a más de estar frente a las cosas, sabe que las cosas son y sabe que ella también es. Es el primer dominio que la persona tiene sobre sí y sobre las cosas mediante el conocimiento con que se apodera del ser de ambas. En segundo lugar, por su libertad se apodera de las cosas y tiene en sus manos su propia actividad y; mediante ésta, su propio ser y destino.

Por el espíritu inteligente y libre el hombre está abierto al ser transcendente e inmanente y, en última instancia, está abierto a la suprema Verdad, Bondad y Belleza trascendentes, es decir, al Ser divino, con quien estas perfecciones trascendentales se identifican.

Por su espíritu, pues, la persona humana está esencialmente ordenada y hecha para Dios, como su Fín último o Bien supremo de aquí que nada pueda aquietar su apetito de verdad, bondad y belleza, sino la Verdad, Bondad y Belleza infinistas de Dios. "Nos hiciste Señor para ti y cómo está inquieto nuestro corazón hasta descansar en tí" (San Agustín Conf. I, 1).

4 – El orden moral, específico de la persona.

Desde este Fin trascendente divino se organiza el orden moral o estrictamente humano. Aquello es bueno que nos conduce a ese Fin divino, y malo lo que nos aparte de él.

Y como la naturaleza humana ha sido hecha por Dios para ese Fin, la ley moral puede expresarse también de este modo: aquello es moral o humanamente bueno – que hace bueno al hombre como hombre – que es conforme con la naturaleza humana integral y jerárquicamente tomada, con sus sectores vegetativo, sensitivo y espiritual asumidos en este orden.

5 – El orden jurídico.

A su vez el orden moral exige el Derecho natural para poder cumplir adecuadamente con las exigencias de la misma. El Derecho natural es la parte de la Ley moral, que cae bajo el dominio y dirección de la justicia. Por eso es material y formalmente jurídico o moral.

A su vez el Derecho natural exige el Derecho positivo o Ley humana para que lo determine, a fin de hacerlo eficaz y aplicarlo a situaciones concretas, de las cuales el Derecho natural no dictamina.

6 – El orden político.

El orden moral y jurídico implican y exigen a su vez el orden político para un adecuado desarrollo de la misma persona humana en sí

misma y como miembro de la familia y de otras sociedades intermedias. En efecto, la persona humana con la familia y otras sociedades intermedias, necesitan agruparse en sociedad política, en primer lugar, para defender y determinar sus derechos naturales con el derecho positivo, y para establecer el bien común, que consiste en todas aquellas condiciones necesarias o convenientes para el propio y adecuado perfeccionamiento material y espiritual.

7 – El mundo propio de la persona: la cultura.

Finalmente en su itinerario de **homo viator,** en busca de su Fin trascendente divino, la persona crea su mundo propio, exclusivamente suyo-pues ella lo constittuye y también ella lo comprehende y usufructúa-, que es la cultura o desarrollo de las cosas y del propio ser en busca de su plenitud humana. La artesanía y la técnica y el arte, en el plano del **hacer,** el orden moral, jurídico y político, en el plano del **obrar,** y el orden de la inteligencia, en el plano del **contemplar,** constituyen los tres sectores de la cultura o humanización de las cosas y del propio hombre para perfeccionamiento de la persona y de sus instituciones. Por eso la cultura es lo mismo que el humanismo o penetración de la actividad espiritual humana con las cosas y en el propio hombre en función de valores para humanizarlas o perfeccionarlas humanamente.

Para que estos sectores de la cultura sean verdaderamente cultura, o perfeccionamiento estrictamente humano, deben estar jerárquicamente subordinados el del hacer al del obrar y el de éste al del contemplar.

Esta es la cultura humana **in fierii** o el modo cómo se elabora esta actividad de someter las cosas y el propio ser y actividad del hombre bajo una acción humanizadora o de impregnación de valores que contribuyen al perfeccionamiento humano.

A más de esta cultura **in fieri** hay otra cultura **in facto esse,** que consiste en la realización de un conjunto de valores, de una manera constante y establece con un estilo propio de grupos étnicos o nacionales. Así la cultura grecolatina, germana, eslava, hispánica, etc., con subgrupos, como el latinoamericano, el brasilero o el argentino.

A esta cultura principalmente se refiere el Magisteria de la Iglesia a fin de que, previa purificación de sus desvalores o desviaciones, defenderlas e integrarlas en la vida cristiana de la Iglesia.

II

LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA SOBRE LA PERSONA

Todo este ser y obrar propio de la persona con sus derechos y deberes, que hemos expuesto sucintamente desde el punto de vista filosófico – excepción hecha de la doctrina de la subsistencia, de la cual trata extrictamente la Teología y la Filosfía cristiana – ha sido y es el objeto constante de defensa y exposición por parte de la doctrina social

cristina, principalmente a través del Magisterio de la Iglesia, sobre todo de los últimos Pontífices y del Concilio Vaticano II.

Vamos a señalar los puntos centrales de este Magisterio de la Doctrina Social Cristiana, que se refieren a los siguientes temas: la persona en sí misma, en su ser y obrar propio, con su vida espiritual e inmortal, y en relación con la sociedad con sus deberes y derechos.

1 — La esencia y dignidad de la persona humana en la Doctrina Social Cristiana.

La Iglesia comienza por asentar la naturaleza del alma espiritual humana, fundamento de toda la grandeza de la persona. "La Iglesia Católica, dice León XIII, ha sido la más alta propagandista y defensora constante de su simplicidad, espiritualidad e inmortalidad del alma" (Libertas, 4).

La misma verdad es afirmada con toda fuerza por Pío XI en su Encíclica **Divini Redemptoris** contra el comunismo materialista (n. 27). "El hombre tiene un alma espiritual e inmortal; es una persona dotada admirablemente por el Creador con dones de cuerppo y espíritu".

Juan XXIII en su Encíclica **Pacem in Terris** 8-10) afirma: "En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, es decir, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanan inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales — es decir, de todos — e inviolables y no pueden renunciarse por ninguém concepto".

También Juan XXIII defiende la misma tesis: "El hombre, en afecto, consta no sólo de cuerpo, sino también de alma, dotada de inteligencia y libertad" **Mater et Magistra,** 208). "La Iglesia firma y defiende la Sagrada dignidad de la persona humana" (Ibid. 220).

Mientras "El comunismo despoja al hombre de su libertad y suprime en la persona humana toda dignidad y todo freno moral y eficaz contra el asalto de los estímulos ciegos" (Pío XI, **Divini Redemptoris,** 10), "el Cristianismo, con la espiritualidad resalta también la inmortalidad, como sobrevivencia del hombre después de la muertes terrena, como individuo personal, para la eterna recompensa o eterno castigo" (Pío XI, **Mit Brennender Sorge,** 29).

Sobre este fundamento de la espiritualidad del alma y de la elevación del hombre a la dignidad de hijo de Dios, se asienta la dignidad de la persona humana. "Por grande que llegue a ser el progreso técnico y económico, afirma Juan XXIII, ni la justicia ni la paz podrán existir en la tierra mientras los hombres no tengan conciencia de la dignidade que poseen como seres creados por Dios y elevados a la filiación divina" **Mater et Magistra,** 216).

Juan Pablo II es el gran defensor de la persona humana y de sus deberes y derechos. Cristo es quien ha conferido al hombre conciencia de su dignidad personal: "En Cristo y por Cristo, dice el Papa, Dios se

ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendente de la propia humanidad y del sentido de su existencia" (**Redemptor Hominis,** 11), "Por eso, añade el Papa, la Iglesia no puede abandonar al hombre, cuya suerte, es decir, la elección, el llamado, el nacimiento y la muerte, la salvación o la perdición, están tan estrecha e indisolublemente unidas en Criso" (Ibid. 14).

El hombre con su inteligencia y libertad es dueño de sí mismo y de las cosas y responsable de su propia vida: "El orden absoluto de los seres y de los fines, se expresa Pío XII, muestra al hombre como persona cristiana, es decir, como sujeto de deberes y derechos inviolables, raíz y término de su vida social" (**Benignitas et Humanitas,** 20).

El Cristianismo es quien ha de-velado esta dignidad y responsabilidad de la persona humana. He aquí las palabras de Paulo VI: "El Cristianismo ha modelado el aima profunda de los pueblos, ha impreso en ellos, a pesar de las diferencias más acentuadas, los rasgos distintivos de la persona humana, sujeto absoluto de derecho y responsable ante Dios no solamente de su destino individual, sino también de la suerte de la sociedad a que pertenece" (**Vous Savez,** 7).

Y Pío XII había dicho antes: "La Iglesia ha salvado el verdadero valor de la persona humana, precisamente por el hecho de haberla liberado de la degradación, en la que la habían relegado las Filosofías y morales paganas" (**C'est un Geste,** 3).

2 – La persona humana, puente de enlace entre Dios y el universo.

Sobre este tema dice Pío XI: "Es conforme a la razón y exigencia imperativa de ésta que, en último término, todas las cosas de la tierra estén subordinadas como medios a la persona humana, para que por medio del hombre encuentren todas las cosas su referencia esencial al Creador. Al hombre, a la persona humana, se aplica lo que el Apóstol de la gentes escribe a los Corintios sobre el plan divino de la salvación: **todo es vuestro; vosotros sois de Cristo; y Cristo es de Dios** (I Cor., 3,23). Mientras el comunismo, prosigue el Papa, empobrece a la persona humana, invertiendo los términos de la relación entre el hombre y sociedad, la razón y la revelación, por el contrario, la elevan a sublime altura" (**Divini Redemptoris,** 30).

Pero por encima de la persona está Dios: "Por encima de toda realidad está el sumo, único, y supremo Ser, Dios, Creador omnipotente de todas las cosas, juez sapientísimo de todos los hombres" (Ibid, 26).

Y precisamente porque está colocado entre Dios y el mundo material, "el hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva creatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios" (**C.V.II., G.S., 27**).

"Una doctrina o construcción social que niegue esa interior y esencial conexión con Dios de todo cuanto se refiere al hombre, o prescinda de ella, sigue un falso camino, y mientras construye con una

mano, prepara con la otra los medios que tarde o temprano pondrán en peligro y destruirán su obra. Y cuando, desconociendo el rèspeto debido a la persona y a su propia vida, no le concede puesto alguno en sus ordenamientos, en la actividad especulativa y ejecutiva, en vez de servir a la sociedad, la daña" **(Pío XII, Con Sempre).**

3 – Las obligaciones morales propias de la persona humana.

De esta raíz espiritual, que constituye al hombre persona, brotan las obligaciones morales de la misma.

"La Iglesia es la única que enseña, por mandato y ordenación divina, la obligación que tienen todos los hombres de ajustar a la Ley eterna de Dios toda su conducta, la privada lo mismo que la pública, como individuos y como miembros de la sociedad" (Pío XI, **Ubi Arcano,** 33).

Y con su claridad acostumbrada habla León XIII: "Hablemos aquí de las obligaciones derivadas de la moral natural. Un Dios Creador y Gobernador providente del mundo;una Ley eterna que manda conservar el orden natural y phohíbe perturbarlo, un fín último del hombre, muy superior a todas las realidades humanas y colocado más allá de esta transitoria vida terrena" **(Humanum Genus,** 12).

Más tarde Pío XII se expresa: "Las obligaciones fundamentales de la ley moral están basadas en la esencia, en la naturaleza del hombre y en sus relaciones esenciales y valen, por ende, en todas partes en que se encuentre el hombre" **(L'Inesauribile mistero,** 13).

Y el mismo Papa dice en otro lugar: "Por encima de esta Ley moral natural se establecen para la persona humana las obligaciones fundamentales de la ley cristiana, basadas sobre la esencia del orden sobrenatural, constituído por el divino Redentor" **(Soyes les Bien ve nues,** 15).

Más tarde Juan XXIII, sostiene que "la única base de los preceptos morales es Dios. Si se niega la idea de Dios estos preceptos necesariamente se desintegran por completo" **(Mater et Magistra,** 208).

4 – Los derechos propios de la persona humana.

De la misma raíz espiritual derivan también los derechos de la persona humana.

Para asumir obligaciones morales consiguientes a la dignidad de la persona humana, esta necesita estar en posesión de derechos propios inalienables.

León XIII afirma: "Todos los hombres han sido creados por el mismo Dios, Padre común, todos tienden al mismo Fin que es el mismo Dios (...) y todos han sido redimidos por beneficio de Jesucristo y elevados a la dignidad de hijos de Dios" **(Rerum Novarum,** 18).

Y nuestro actual Pontífice, el gran defensor del hombre y de sus derechos, afirma que "la Iglesia ha defendido y fomentado siempre con fuerza la aspiración a la igualdad de dignidad entre individuos y naciones" (Discurso en Nairobi, 5–6).

Y Juan XXIII afima: "El hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanan inmediata y simultáneamente de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales – de todos – e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto" (**Pacem in Terris,** 9).

Y el mismo Pontífice añade que "la humanidad está adquiriendo una conciencia cada vez más clara de los derechos inviolables y universales –de todos – de la persona humana" (**Mater et Magistra,** 21).

Estos derechos y "exigencias fundamentales de la naturaleza humana retornan continuamente y se trasmiten con mayor o menor vigencia de una generación a otra" (Pío XII, Il **Programma,** 13).

Estas dignidad y derechos propios de toda persona humana subsisten a pesar de "muchas y grandes diferencias entre los hombres, de ciencia, virtud, de inteligencia y bienes materiales" (Juan XXIII, **Pacen in Terris,** 87–88).

Estos derechos naturales de la persona humana son conculcados por todos los totalitarismos, siempre materialistas, y actualmente por el comunismo. "Al ser la persona humana, en el comunismo, una simple ruedecilla del engranaje total, niega al individuo, para atribuirlo a la colectividad, todos los derechos naturales propios de la persona humana" (Pío XI, **Divini Redemptoris,** 10).

Pío XII enumera los derechos de la persona humana, necesarios para consolidar la convivencia armónica de los hombres: "Quien desea consolidar la paz, apoye el respeto y la realización práctica de los siguientes derechos fundamentales de la persona: el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa, el derecho al culto privado y público de Dios, incluída la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su fin propio; el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho al trabajo como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado y, por consiguiente también del estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales" (Pío XII, **Con sempre,** 37).

En su Enciclica **Pacem in Terris** (143-144) Juan XXIII recuerda que "Argumento decisivo de la admisión de la **Sociedad de las Naciones** es la **Declaración universal de los Derechos del Hombre,** ratificada por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948 (...). En esa Declaración se reconoce solemnemente a todos los hombres sin excepción la dignidad de la persona humana, y se afirman todos los derechos que todo hombre tiene a buscar libremente la verdad, respetar las normas morales, cumplir los deberes de justicia, observar una vida decorosa y otros derechos íntimamente vínculados con estos".

El Concilio Vaticano II en G.S., 67 afirma que "todo hombre tiene derecho al trabajo, a la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ejercicio de su profesión, a una remuneración equitativa que le permita a él y a su familia una vida digna en el plano material, cultural y espiritual".

He aquí como sintentiza el tema Juan XXIII: "A la persona humana corresponde también la defensa legítima de sus derechos: defensa eficaz, igual para todos y regida por normas objetivas de justicia, como advierte nuestro predecesor de feliz memoria Pío XII con estas palabras: **del ordenamiento jurídico querido por Dios deriva el innalienable derecho del hombre a la seguridad jurídica y, con ello, a una esfera concreta de derechos, protegida contra todo ataque arbitrario." (Con Sempre,** 48) (Juan XXIII, **Pacem in Terris,** 27).

Del mismo modo se expresa Paulo VI: "Todo hombre tiene derecho al trabajo, a la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ejercicio de la profesión, a una remuneración equitativa que le permita a él y a su familia "llevar una vida digna en el plano material, cultural y espiritual" (G.S. 67), y a la asistencia en caso de necesidad por razón de enfermedad o edad" (**Octogesima Adveniens,** 14).

5. – Persona y Sociedad.

Sólo la persona humana tiene acceso a la vida social, es el único protagonista y el fin último de la misma.

He aquí como se expresa Pío XI: "así como en un organismo viviente no se atiende suficientemente a la totalidad del organismo, sino se da a cada parte y a cada miembro lo que éste necesita para ejercer sus funciones propias, de la misma manera no se puede atender suficientemente a la constitución equilibrada del organismo social y al bien de toda la sociedad, sino se da a cada parte y a cada miembro, es decir, a los hombres, dotados de la dignidad de persona, todos los medios que necesitan para cumplir la función social particular" **(Divini Redemptoris, 52).** El mismo Pontífice se expresa así:" El Creador quiere la sociedad como medio para el pleno desenvolvimiento de las facultades individuales y sociales, del cual medio tiene que valerse el hombre, ora dando, ora recibiendo, para el propio bien y el de los demás" **(Mit Brennender Sorge,** 35).

Pío XII, con su claridad característica, establece que el fin de la sociedad es la persona humana: "Origen y fin esencial de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo del perfeccionamiento de la persona humana, ayudándola a poner en práctica correctamente las normas y valores de la religión y la cultura, señaladas por el Creador a cada hombre y a toda la humanidad, ya en su conjunto, ya en sus naturales ramificaciones" **(Con Sempre,** 9).

El mismo Pontífice señala que el bien común, fin de la sociedad, debe estar ordenado al bien de la persona: "la razón, iluminada por la fe, asigna a cada sociedad particular en la organización social un puesto determinado y digno, y sabe, para hablar sólo del más importante, que toda la actividad del Estado, política y económica, está sometida a la realización permanente del bien común: es decir, de aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa, en cuanto, por una parte, las fuerzas y las energías de la familia y de otros organismos a los cuales

corresponde una natural precedencia no basten, y, por otra, la voluntad salvífica de Dios no haya determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos". (**Con Sempre,** 13). El mismo Pío XII vuelve a subrayar esta subordinación o subsidiaridad de la sociedad respeto a la persona: "El poder político (...) ha sido establecido por Dios para facilitar a la persona humana en esta vida presente la consecución de su perfección física, intelectual y moral, y para ayudar a los ciudadanos a conseguir el fin sobrenatural que constituye su destino supremo" (**Summi Pontificatus,** 44).

Antes Pío XI había subrayado los derechos de la persona y de la familia como anteriores a los del Estado: "No es justo que el individuo o la familia sean absorbidos por el Estado; lo justo es dejar a cada uno la facultad de obrar con libertad hasta donde sea posible, sin daño del bien común y sin injuria de nadie" (**Rerun Novarum,** 26).

A lo cual Pío XII añade: "La historia demuestra el reconocimiento, que de alguna manera reaparece siempre, de la personalidad del hombre con sus derechos fundamentales sobre los objetos materiales e inmateriales, y como consecuencia de su indestructible rechazo a la absorción de la persona por parte de la comunidad y a la consiguiente extinción de la actividad personal" (**Il Programma,** 16).

Esta misma tesis es expuesta por Paulo VI: "El hombre, ser social, construye su destino a través de una serie de asociaciones particulares que requieren para su perfeccionamiento y como condición necesaria para su desarrollo una sociedad más amplia, de carácter universal, la sociedad política. En esta sociedad ampliada deben colocarse toda actividad particular y por lo mismo adquiere ésta la dimensión del bien común" (**Octogesima Adveniens,** 24).

Sin embargo, esta subordinación de la sociedad a la persona, no excluye, antes al contrario manda la obediencia y la colaboración que ella debe prestar para la constitución del bien común: "El Estado democrático, sea monárquico o republicano, debe, como toda otra forma de gobierno, estar investido del poder de mandar con autoridad verdadera y eficaz. El mismo orden absoluto de los seres y de los fines, que muestra al hombre como persona autónoma, es decir, como sujeto de deberes y derechos inviolables, raíz y término de su propia vida social, abarca también al Estado como sociedad necesaria, revestida de autoridad, sin la cual no podría ni existir ni vivir. Si los hombres, valiéndose de su libertad personal, negaran toda dependencia de una autoridad superior dotada con el derecho de coaxión, socavarían con esta desobediencia el fundamento de su propia dignidad y libertad, es decir, aquel orden absoluto de los seres y de los fines" (**Benignitas et Humanitas,** 20, Pío XII).

Esta misma subordinación –en planos distintos- de sociedad y persona se fundan, en suprema instancia, en el Bien supremo de Dios. Hermosamente se expresa el mismo Pío XII, en el mismo Documento, (**Benignitas et Humanitas** 21-22): "Establecidos sobre esta misma base, la persona, el Estado, el poder público con sus respectivos derechos, están

tan íntimamente unidos y vinculados entre sí, que o se conservan o se arruinan al mismo tiempo. Y como ese orden absoluto, a la luz de la razón natural, y más particularmente a la luz de la fe cristiana, no puede tener otro origen que un Dios personal, Creador nuestro, síguese que la dignidad del hombre es la dignidad de la imágen de Dios, la dignidad del Estado es la dignidad de la comunidad moral querida por Dios, la dignidad de la autoridad política es la dignidad de su participación en la autoridad de Dios".

III

CONCLUSION

De intento no hemos querido citar sino algún texto de Juan Pablo II, porque el tema del hombre, de su vida espiritual e inmortal, de sus derechos y deberes y de su cultura, están constantemente bajo su pluma en sus Encíclicas, en sus Discursos, Alocuciones y otros Documentos En sus numerosos viajes por el mundo ha vuelto una y otra vez sobre este tema central de su predicación.

Juan Pablo II pasará a la historia como el gran defensor del hombre y de la persona humana, de su vida, de sus derechos y deberes, con su cultura de acuerdo a la nación o grupo étnico a que pertenec, y como el gran defensor de la integración de la cultura humana con la Iglesia.

No hay en la actualidad una figura de la talla semejante a la suya. Juan Pablo II se ha constituido en el líder del mundo, que ha logrado colocar a la Iglesia como la gran defensora de la vida del hombre, de la dignidad de la persona humana y de sus deberes y derechos en sí misma y dentro de la sociedad.

Por otra parte, no podría ser de otro modo, conforme a la Doctrina de la misma Iglesia, recibida de Cristo.

El hombre es redimido por Cristo, quien con su gracia no sólo lo eleva a la participación de la vida de Dios, a la dignidad de hijo de Dios, sino que simultáneamente lo sana de las heridas recibidas por el pecado y lo restaura en su verdadera naturaleza y dignidad humana. El hombre, sólo bajo la gracia sanante de Cristo, logra restablecerse como hombre y lograr su perfeccionamiento integral humano.

De aquí que el hombre es plenamente hombre únicamente en una economía de salvación y de gracias por Cristo Redentor. No hay perfección integramente humana, no hay vida especificamente humana, sino en un orden cristiano bajo la luz de la fe y la acción benéfica de la gracia.

El Magisterio de la Iglesia – del que es voz sobresaliente nuestro actual Pontífice Juan Pablo II – al defender el carácter espiritual e inmortal del alma humana, que la constituye persona, así como también sus deberes y derechos inhalienables e inviolables y la supremacía de la persona sobre la misma sociedad, como destinataria del bien supremo de ésta, que es el bien común, aunque con la obediencia que debe prestar a la sociedad para constituirla, no hace más que aplicar su

doctrina tradicional de siempre-la restauración del hombre y del orden y perfeccionamiento humano por la revelación y la gracia – al tema del hombre, como persona; la cual, al decir de Santo Tomás "vale más que todo el universo material", ya que "solamente la naturaleza intelectual -el hombre- es buscada por sí misma en el universo, mientras que las demás cosas son para ella" (Santo Tomás, C. III. 112)

Mons. Dr. Octavio N. Derisi
ARZOBISPO
Rector Honorario de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires

VII

LA FAMILIA A LA LUZ DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Dr. Alberto Caturelli, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

I
LA NATURALEZA DEL HOMBRE COMO EXISTENCIA SEXUADA

a) Cuerpo-espirituado y espíritu in-corporado

Grande verdad expresa Sófocles en **Antígona** por boca del coro cuando canta: "Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre" (331-3). Asombra, en efecto, este ente, el único ente visible que sabe de sí mismo y de las cosas, en quien todo lo que existe es conocido y adquiere un nuevo grado de existencia. Por eso, lo que es se hace presente en el hombre y, a la vez, le desborda. Admirable, pues, ya que el hombre es un abismo, **abyssus**, es decir, lo sin-fondo. El acto de ser, del que todo ente participa, es, en el hombre, conocido y jamás agotado; como si dijéramos que la participación del ser en el ente, sólo en el hombre alcanza el nivel de la conciencia. Ningún ente y tampoco el hombre es su acto de ser (acto puro) y, por eso, se compone de "forma y de ser participado"; es decir, limitado; pero siendo el hombre racional (tiene conciencia de su participación en el ser) su forma (que le confiere el ser tal ente) determina la naturaleza de sus operaciones propias. De ahí que la Escuela se haya sostenido certamente que la operación sigue al ser, pero al ser de la totalidad del hombre. Analicemos brevemente por separado lo que en la realidad está sustancialmente unido:

Por lo pronto, es de evidencia inmediata no tanto que "tenemos" sino que **somos** cuerpo, no que seamos sólo cuerpo. Es lo que quería

significar San Agustín cuando interrogó a Navigio "?Sabes que tienes un cuerpo?" y éste dijo simplemente "sí". Así como no es pensable la potencia sin el acto al cual limita, no es concebible este cuerpo que yo soy sin el acto (sin el alma) a la vez por él limitado y al que hace ser **este** cuerpo humano; de ahí que, así como el ente se distingue del acto de ser participado (que es el fin del ente) del mismo modo "el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones"[2] que es el principio de la organización físico-fisiológica del cuerpo. Esto nos permite afirmar cierto descubrimiento originario del cuerpo desde que la implícita afirmación del **ser** conlleva simultáneamente el sentir mi propio cuerpo. Luego, el cuerpo no aparece como algo "además" de mí (platonismo y neoplatonismo) ni como materia extensa (cartesianismo) ni como "apariencia de la Idea" (Hegel) ni como mera materia "organizada" (materialismos), todo lo cual pone de manifiesto una funesta pérdida de la interioridad del cuerpo. Por el contrario, mi cuerpo no está "ante mí" sino que es, en cierto modo, **yo mismo;** por eso cuando Navigio responde "sí" a San Agustín, este "sí" significa simultáneamente, la conciencia del **ser** y la de su propia **encarnación;** de modo que, utilizando la audaz fórmula de Rosmini, podríamos decir que hay "una percepción intelectiva del propio cuerpo, primogénita e inmanente" que supone que el alma – que virtualmente asume todos los grados de vida anteriores – tiene al cuerpo como término "sentido" pero, al mismo tiempo en cuanto intelectiva, tiene al cuerpo como término "entendido". Por eso, "el cuerpo... es un término del alma humana sentido-entendido"3. Equivale a decir que, por un lado, es el alma el fin del cuerpo como acto suyo y, por otro, que mi cuerpo que no puedo no sentir originariamente, es ex-presión de la vida del espíritu y, por tanto de la totalidad de este hombre concreto. Así, en virtud de la unidad sustancial y habida cuenta de la naturaleza inorgánica de las operaciones superiores, hemos de concluir que el hombre es **cuerpo-espirituado** (si se me permite la expresión) y es **espíritu in-corporado** o encarnado. Siendo, pues, el alma, acto del cuerpo, no es cuerpo; es pues in-corpórea y, a su vez, el cuerpo es, por el alma, cuerpo humano: Un cuerpo animado que recibe el acto de ser por el alma y alma espiritual que se expresa por el cuerpo. Tal es el hombre, todo inefable y único ente visible que tiene conciencia de su participación en el ser.

b) El hombre, varón-varona

Este todo real metafísico (espíritu encarnado-cuerpo espirituado) participa del acto de todos los actos que es el **acto de ser** y su existencia como varón y como mujer. Por eso San Agustín dice que "la naturaleza humana hecha... a imagen de Dios... se compone de dos sexos"4, lo cual constituye "un profundo misterio" que supone "algo carnal"5. Es decir, supone el cuerpo, potencia de vivir actualizada por el alma que le hace ser **tal** cuerpo humano; por eso, el **sexo** no se identifica con la totalidad

de la especie humana, pero la especie una se existencia como varón y como mujer por el sexo. Esto equivale a sostener que "el hombre" no es varón o mujer; ni siquiera es varón y mujer. Hemos de decir que varón y mujer **son el hombre.** En ese sentido, "varón", "mujer" suponen la anterioridad del hombre como tal y podemos sostener que el sexo es la **primera determinación de la corporalidad.** La existencia humana es, pues existencia sexuada y decimos "determinación" por referencia a un atributo que precisa la naturaleza de un ente; en el orden metafísico, determinación es, también, actuación aunque no se trate ya de una actuación sustancial, como de la forma sobre la materia, sino accidental; pero como la determinación accidental no es una mera yuxtaposición extrínseca sino que afecta a la totalidad de la sustancia singular, la sexualidad es determinación de la totalidad de la persona humana. El hombre total es, pues, **varón-varona.**

A su vez, la sexualidad, así como el alma cumple sus operaciones aun las inorgánicas – por el cuerpo, necesita de órganos propios; esto supone que el órgano es parte de un todo orgánico complejo ordenado a una función específica y, por eso, es menester distinguir la genitalidad (de **gignere** = engendrar) de la sexualidad; mientras la genitalidad refiérese inmediatamente a los órganos ordenados a la generación, la sexualidad es determinación primera de la corporalidad y, por eso, de todo el hombre. Ya percibimos como en esbozo que la unión sexual (que supone siempre la genitalidad) es unión de las personas totales (varón-varona) y que la mera "unión" genital sin la plena donación de las personas, no es unión sino (para darle un nombre) una suerte de acoplamiento negador de la persona.

II
MATRIMONIO, FAMILIA Y SOCIEDAD

a) El matrimonio, un nuevo estado

El hombre (varón-mujer), sustancial unión de cuerpo y alma racional, es, según ya dije antes, el "lugar" donde acontece la epifanía del acto de ser en el ente que él mismo es. Sólo el hombre tiene conciencia (al comienzo oscura pero concomitante con todo acto suyo) del ser y de ser y tal es la aprehensión primera; pero el ser así aprehendido es tambien el bien, primero conocido por la inteligencia, y ahora querido o amado con un acto primero de **amor originario;** por eso se dice, y se dice bien, que esta tendencia o apetito racional (vuluntad) está determinada por el bien (o el ser como bien) y de los grados de participación del ser (desde los inorgánicos hasta Dios) dependen los grados del amor humano (a la naturaleza, a símismo, al prójimo, a Dios). Sin embargo, de todos los grados del amor (cuya exposición dejo

para otra oportunidad) tal como se realizan en la actual situación del hombre, sólo una especie tiene la propiedad de penetrar en la **intimidad total del amado** (corporal, espiritual y moral). No se refiere a los entes anteriores al hombre (el mundo prehumano) que carecen de intimidad espiritual y moral, ni se refiere simplemente al otro sujeto como yo (el prójimo). En efecto, aunque en el orden ontológico la persona es incomunicable, esta incomunicabilidad sustancial es el fundamento de toda comunicación, y amor puesta de manifiesto en el lenguaje, por ejemplo y en la tendencia o apetito del bien mostrado en el prójimo. De ahí que el amor al prójimo sea una exigencia de la naturaleza del hombre; pero aquí se trata de mucho más: Se trata de la tendencia a la trans-fusión **yo-tú,** a la penetración mutua que sólo puede ser tal cuando se unen varón-varona; es decir, cuando se unen los cuerpos y las almas en la donación sexual ya que la sexualidad implica toda la persona y este es el único modo de lo que llamo la trans-fusión yo-tú. He mentado ya un nuevo estado del hombre que es el matrimonio. Reflexionemos sobre esto.

Antes del matrimonio como tal ha nacido, misteriosamente, el amor **conyugal** como esta tendencia radical a la trans-**fusión** yo-tú, a la unión, en cierto modo transformante, de varón-mujer. El **hombre,** que es varón-varona, desde la distinción que les confiere la sexualidad vuelve en procura de la unidad profunda en la cual el amado se hace casi idéntico con el amante. Esta es la única especie de amor (el amor conygal) en el cual dos seres compuestos de cuerpo y alma se **ensimisman**; lo mismo de uno se vuelve la mismidad del otro y, hastra cierto punto, la intimidad de uno se resuelve en la intimidad del otro. Y esto hasta tal extremo que los límites de uno-otro, yo-tú, tienden a desaparecer en la misteriosa unidad del todo. Dos personas, dos totalidades que se vuelven un solo Todo. Para ello, siendo el varón y la varona dos totalidades de cuerpo espirituado y espíritu incorporado, han menester de la sexualidad para actuar instantánea y a la vez progresivamente la unidad de ambos.

Es notable cómo en el amor conyugal encuentran su sentido y su mutua y ordenada relación el amor de concupiscencia y el amor de amistad. En cuanto corporalidad espirituada, en la unión sexual, la aprehensión profunda del amado encuentra su término normal en la delectación sensible; en cuanto espíritu encarnado, en la unión sexual se manifesta la donación del propio ser al **tu.** El amor de concupiscencia se subordina al amor de amistad haciéndose uno solo en el amor conyugal; pues, como lo expresa Santo Tomás, "dícese que el amado **es** en el amante, en cuanto el amado **permanece** en la aprehensión del amante" Y esto es tan cierto que, como conocimiento singular de un singular, el amante ingresa al interior del amado **(et sic ad interiora eius ingreditur).** En el amor de amistad, no sólo el amante es en el

amado, sinto que casei se hace idéntico con él (**amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato) 6.**

Se ve así con claridad que la única unión sexual verdaderamente tal es la unión conyugal como donación total de la totalidad de las personas; las pseudo-uniones extra conyugales son meros acoplamientos que tienen su relativo término en la delectacción sensible (por el ejercicio ilegítimo de la genitalidad) **sin** la donación total de la persona. Por eso, estas pseudouniones son antisexuales y constituyen la negación misma del amor humano; jamás rebasan el límite del erotismo que es destructivo de la sexualidad. En el amor conyugal, en cambio, varón mujer donan su intimidad de modo que la intimidad física (posibilitada por la unión sexual) permite "conocer" el todo de tú y, así, llegar a la intimidad metafísica. Intimidad corporal, espiritual y moral en la cual uno es, en cierto modo, el **tú.** Por eso, en el primer texto del Génesis referido al amor conyugal habiendo sido creado el hombre varón y mujer (Gen. 1,27) — Adán dice de Eva que "es hueso de mis huesos y carne de mi carne" y que se adherirá a ella de tal modo que "vendrán a ser una sola carne" (1,23 y 25). Es decir, cuasi una sola persona. En el amor conyugal, como sostine Pio XI, "se juntan y funden las almas aún antes y más estrechamente que los cuerpos" 7.

b) Acto inicial irrevocable, fidelidad y orden social

El amor conyugal, al consumarse en la unión sexual, inaugura una situación nueva de una profundidad impresionante: El matrimonio o sociedad conyugal. Por eso adquiere especial importancia todo el tiempo anterior a la mutua entrega y como no hay unión total-personal tiempo anterior a la mutua entrega y como no hay unión total-personal fuera de esta, óptimo estado para entrar a la sociedad conyugal es haberse conservado virgen antes de la entrega precisamente para que la unión-total sea más perfecta. A su vez, es menester comprender que aceptados los supuestos de la metafísica realista, como no existe acto libre que, en relación con la causa primeira, no sea premovido por Dios desde su iniciación hasta su fin, en el encuentro sexual-personal, en la intimidad misma del acto, Dios es más presente que la misma intimidad de los que se aman. Unión, pues, **yo-tú;** pero, al mismo tiempo, unión **yo-tú-Dios** (el Tú absoluto). Y así, en el amor conyugal se esbozan ya, por un lado, su **fecundidad espiritual** (más profundas y a la vez el fundamento de la fecundidad carnal) y, por otro, una **unidad total de amor.** Por donde se ve, desde el comienzo, que los fines de la sociedad conyugal, fecundidad (espiritual y carnal) y muito amor, son inescindibles hasta tal punto que en equellos que bien se aman no pueden distinguirse. Pero hay más: En cuanto toda operación libre se ordena no sólo el fin último del hombre el fin último relativo que es el bien común, la unión misma, aunque inmediatamente se ordena al tú amado, mediatamente está ordenada al bien común que es el mejor de los bienes de la persona. Volverá sobre esto.

Desde todas las perspectivas posibles se advierte que la entrega mutua no constituye un fin en sí mismo, porque es donación **al** y **para** el tú amado (amor mutuo); es donación **para** la fecundidad; es donación **para** el bien común y, en última instancia, es donación **para** el infinito Tú que ha puesto el acto de ser y lo sustenta. Y como el **ser** produce alegría, en el orden del amor humano, la mutua entrega es, siempre, un acto **alegre, único** (siempre uno y único) y en y, el fondo, **cultual** si pensamos que el infinito **Tú** (amor absoluto desbordante y creador) lo quiere – con querer infinito – y lo sustenta con su poder creador; es, por eso, acto **sacro** que con-sagra el uno al otro y a ambos (vuelvos "una sola carne") a Dios. Por todo esto, la entrega de los cuerpos y las almas (desde el primer acto de consumación del amor conyugal hasta el último de la vida terrena) supone un inefable "conocimiento" directo del singular: Conocimiento intransferible, por ser singular, existencial y concreto que, en su línea, supera el saber universal; experiência concreta, indecible , que el pensamiento hebreo significó con el verbo **conocer** (Gen. 4, 1;Luc. 1,34). Adán "conoció" a su mujer. Varón y mujer **se-conocen** en aquel acto alegre, uno, cultural y sacro.

El amor conyugal, inmediatamente previo a la consumación que inaugura el matrimonio, precisamente en cuanto es la libre y mutua entrega **total**, supone y requiere un acto único que es el mutuo consentir en dar-se uno al otro. Por eso, consentir, que proviene de **cum** y **sentio,** significa "pensar unânimemente", convenir; de ahí que consentimiento no sea otra cosa que esta profunda conformidad de las voluntades entre los contratantes. Ya sabemos que es el requisito esencial de los contratos, lo que les confiere validez; por eso, debe insistirse en que el matrimonio es un **contrato** y, al mismo tiempo, que e un contrato de una especie única e incomparable. Tanto lo es que el análisis del mismo nos pondrá en claro su naturaleza:

Ante todo recuérdese lo que dije al comienzo acerca del hombre como el único ente en quien la participación del ser es consciente; en este sentido, el se es antes **(prae)** del ente **(ens);** por el acto de la participación es, pues, presente **(praesens)** poniendo así de manifiesto su temporalidad sucesiva. De ahí que, cada operación del hombre, siempre presente, se efectúa en los sucesivos presentes constitutivos de su tiempo (pasado-presente-futuro); de ahí que, cada elección de la voluntad (después de la deliberación de la inteligencia) se pro-yecta en el tiempo, en un tiempo creciente en el cual las elecciones suponen el pasado y la prospección del futuro en el instante. Por eso, en el amor conyugal, orientado en la entrega mutua total yo-tú, este ensimismamiento de dos intimidades personales no sería posible y, sobre todo, no sería total, si, en el instante de la elección, al mismo tiempo que excluyente no fuera por todos los instantes, es decir, por todo el tiempo. Es excluyente porque el amor supone, como su exigência inmediata,

una elección **ab-soluta,** desligada de toda otra (persona) que no sea esta **única;** excluye otra y a todas las demás y clausura toda otra elección que no sea aquella que viene a manifestarse en expresiones comunes: "estoy enamorado de ti" (y de ninguna otra); "te amo" (sólo a ti); esta exclusividad excluyente, si me permite la expresión redundante, implica, como es lógico, todo el tiempo ya que se trata de una elección muy especial, preanuncia un contrato en el cual ambos consentirán en amarse para siempre; de ahí que, en el tiempo sucesivo de nuestra existencia, la elección ab-soluta y excluyente exige, desde sí misma, la totalidad del tiempo del tú-amado; exige que la unión no sea disuelta jamás pues la sola admision de su disolución aniquilaria la prometida mutua donación de sus personas. De ahí que la indisolubilidad no sea un agregado extrínseco sino una exigência de la misma naturaleza del matrimonio (excluye el divorcio vincular) y pone en evidencia que el consentimiento (aquel primer con-sentir) implica (para ser consentimiento) todo el tiempo de la vida. Lo cual se pone de manifiesto en expresiones siempre hermosas aunque sean comunes: "te quiero para siempre"; o esta otra: "siempre te he amado y te amaré siempre"; o ésta más apasionada: "te quiero eternamente".

Trátase, pues para todo el tiempo de la vida, de una alianza absoluta, en el sentido de **alligare** (de **ad** y **ligo**) que significa "atar" y ob-ligar unirse con otro para un fin: en este caso para amarse y ser fecundos, espiritual y carnalmente. Por eso se designa este acto como alianza y se simboliza en el intercambio de los anillos o "alianzas" como para dar testimonio **permanente** de este estado de libre ob-ligación con el tú-amado. Por eso, se realiza aquí, en el consentimiento, un **acto libre inicial irrevocable.**

Este acto libre inicial que compromete todo el tiempo, supone, por su propia naturaleza, la **fidelidad** integral pues se es fiel cuando se hace – en relación con el tú-amado – exactamente lo que se dice; lo cual se identifica con la lealtad mutua evidenciada en la dependencia de ambos (uno de otro) pues mi ser no es ya mío desde que lo he donado para siempre. De ahí que me atrevo a hablar de una fidelidad **inicial** sellada en el **sí** primero, palabra-compromiso del acto de las nupcias; **sí primero del momento primero de nuestro tiempo inicial que ya nos es mi tiempo ni el tuyo sino el nuestro; nuestros "tiempos", como una** trenza cuyos tientos se enlazan y se "funden" se hacen un solo tiempo, tuyo y mío, cuyos instantes presentes van comprometiendo todos los extasis del tiempo futuro y cuyos momentos del pasado pasan a ser, ellos tambien, tiempo "nuestro". Esta fidelidad inicial no es otra que la **castidad** matrimonial por la cual mi virginidad y la tuya han sido **entregadas: La mía para ti, la tuya para mí. Por eso no habrá ya virginidad corporal, pero sí renacerá vigorizada y limpia la castidad matrimonial** identificada con la fidelidad. Pero la fidelidad no es tan sólo inicial, desde que es sucesiva como nuestro tiempo; la fidelidad es

también **progresiva** desde que debe actualizarse en cada instante de nuestro tiempo. En ese sentido, la unión sexual (he dicho antes que la existencia es existencia sexuada) es unión **permanente,** perpetua, siempre nueva y siempre actualizada en cada unión que se comporta como sucesivo y progresivo "conocimiento" concreto. La fidelidad es también **final** por lo mismo que es para siempre (indisoluble) toda presente en el libre acto primero irrevocable; si el fin del matrimonio es la fecundidad carnal y espiritual y la mutua entrega, la fidelidad es también del fin; es final hasta en el momento final de nuestro tiempo. Y como fidelidad y castidad se identifican, la castidad es también inicial progresiva y final. En esta unión, más que en ninguna otra, en cuanto fusión de los corazones, se esboza la sociedad como unión con-corde de personas en orden al bien común. (8)

Esta alianza tan íntima, desde el libre acto inicial irrevocable hasta la fidelidad final, trasciende cualquier veleidad subjetiva de los cónyuges. En cuanto tal, aun en los matrimonios desgraciados, ambos han creado um vínculo indisoluble que ya no depende de la subjetividad. Como tan bien lo ha expresado von Hildebrand en su hermoso libro sobre el matrimonio: "Es una relación válida objetivamente, y una vez establecida subsiste con independencia de los sentimientos y de las posturas que adopten las personas interesadas"... "Hay ciertas actitudes humanas, que no sólo se consuman íntimamente al expresar algo como pudiera ser amor, respeto, alegría..., sino que al consumarse originan también algo que es objetivo e **independiente de la persona.** Así nace: de la promesa, una obligación y un derecho; de la orden, una vinculación del subordinado a cumplir lo mandado (...) De igual modo, el acto de nuestra libre entrega a otro (... crea un lazo objetivo que, una vez constituido, se sustrae a la arbitrariedad de las partes (...) Por las nupcias lo que se hallaba implícito en el amor conyugal se convierte en realidad plenamente objetiva (...) Un vínculo objetivo los ata: ya nunca más serán dos, sino uno"**9.**

Así pues, se trata, aun en el orden estrictamente natural, de un estado nuevo, inaugurado en el libre acto irrevocable inicial que nos ata para siempre en vínculo indisoluble de amor, com fidelidad inicial, progresiva y final.

c) Epifanía de la familia y del orden social fundamental

El amor conyugal consumado en el "conocerse" inicial inaugura, como ya he dicho, un nuevo estado (en el orden natural) que es el matrimonio. En cuanto tendencia a la trans-fusión yo-tú, a la unión transformante varón-varona, se ordena a la **unidad** buscada **ad infinitum** de uno en el a-bismo del otro. El amor, en todos sus grados y especies, es unitivo, jamás separa; en el amor conyugal trátase de una

suerte de **unidad inmanente** que puede ser cada vez más perfecta en su orden, siempre que progrese y se interiorice sin detenerse a lo largo del tiempo de la vida. Por eso exige, no sólo la donación total de sí día por día, sino el esfuerzo constante y hasta heroico de día por día; no basta simplemente amar, es menester **querer amar.** Pero esta tendencia a la trans-fusión yo-tú en cuya realización concreta reconoce la presencia de un Tercero que es el Tú absoluto, encuentra ad extra una nueva forma de unidad lograda (relativamente) del amor yo-tú, que es el **hijo.** En el hijo ambos se"funden" y de"encuentran" y, con él, emerge el "nosotros" como comunidad de amor. Trátase ahora de una **unidad trascendente** en cuanto ambos se transcieden a sí mismos y se encuentran en el hijo. Por eso, todo niño tiene su origen, inmediatamente, en el acto de amor de sus padres; en ese sentido todo niño proviene del seno materno. Pero, mediatamente, en cuanto toda operación humana depende de la premoción divina (que es simultáneamente amor infinito) un niño es creado en la co-incidencia de este amor eterno (creador y conservador) con el acto supremo de amor humano. Dicho de otro modo, todo niño proviene de la co-incidencia del acto de eterno amor divino con el acto temporal del amor humano. Nuestro hijo proviene del "seno" de Dios y no sólo del seno materno: Cuando el marido "conoce" a su mujer y su mujer se dona a su marido y este acto se encuentra con el acto eterno de amor de Dios, ambos co-operan con el Creador en su acto creador mismo.

Por todo ello, a la unidad **inmanente** del amor conyugal y a la unidad **relativamente trascendente** alcanzada en el misterio del hijo, debe agregarse la unidad **absolutamente trascendente** lograda en Dios. Estas son las raíces, próximas y remotas de la fecundidad. Porque, en efecto, el amor conyugal es carnalmente fecundo en el hijo, pues fecundidad quiere decir "ferás", "fértil"; pero debe ser también espiritualmente fecundo ya que el amor rectamente realizado según el orden del ser, fructifica en obras espirituales. De ahí que el verdadero amor conyugal deba ser siempre fecundo aun en aquellos que no logran constituirse en familia por la carencia de hijos. Matrimonios que no gozan de fecundidad carnal pueden ser plenos de fecundidad espiritual y aquellos, los más, que gozan de la fecundidad carnal, tienen necesidad absoluta de la fecundidad espiritual.

Y así, del abismo del amor-total renovado en cada acto suyo (alegre, único, cultural y sacro), indisoluble en el tiempo y alianza fiel (inicial, progresiva, sacra), surge, con el nosotros inaugurado por el hijo, la familia o comunidad familiar. Verdadera **Verdadera** epifanía de la familia que constituye la sociedade esencial. Verdad es que la familia está prefigurada en el matrimonio y en la misma naturaleza del hombre; pero, si se atiende a su fin (fecundidad y amor mutuo) debe

sostenerse la anterioridad de naturaleza de la familia sobre el matrimonio. Dicho de otro modo, el matrimonio es cronológicamente anterior (anterioridad de tiempo) pero la familia es anterior al matrimonio con anterioridad de naturaleza o esencial. De este modo se redescubre que la persona aislada es una abstracción inexistente (liberalismo) y que la pérdida del singular en un todo colectivo es también irreal (colectivismo); esto supuesto, también es verdadero que la persona no existe sino en una familia la cual se especifica por sus fines y es, por ello, anterior con anterioridad de naturaleza. Luego, no sólo es la sociedad esencial sino que es la sociedad primera como comunidad concorde de personas. Y como toda operación no puede no ordenarse al bien y aquí el bien se refiere al bien de esta primeira comunidad del "nostros", toda operación (y ante todo el amor de los esposos) se ordena al **bien común de la familia.** Este bien es un todo virtual de los bienes del pasado, del presente, del futuro; de losbienes espirituales, morales, culturales, materiales, al cual se deben todos los miembros de la familia. Y así se ve con claridad lo que se quiere decir cuando se habla de los fines del matrimonio: Por un lado el fin personal que ha unido varón y mujer: el amor mutuo; por el otro, porque más inmediatamente ordenado a la especie y al bien común, fin primario e "institucional" que son los hijos (fecundidad carnal y espiritual) los que requieren simultãneamente su desarrollo pleno como personas (educación). Ambos fines se necesitan mutuamente, se implican y, en última instancia, se ordenan al fin absoluto que he denominado la unidad absolutamente transcendente.

Si volvemos la atención al Génesis, son bien conocidos los dos textos diversos referidos al matrimonio y a la familia: Supuesta la creación del hombre ("hagamos **al hombre** a imagen nuestra...") dice el autor sagrado: "Y créo Dios al hombre;... varón y mujer los creó. Los bendijo Dios; y les dijo Dios: 'Sed **fecundos** y multiplicaos...'" (Gen. 1, 26-8). Llama la atención que en la primera narración se aluda a la fecundidad carnal pues el Creador mira aquí a la totalidad de la especie humana cuya existencia, perpetuación y bien propio, dependen de la fecundidad. A esta fecundidad está estrechamente ligada la orden de henchir y dominar la tierra (v. 28) lo que es propio de este Virrey de la creación. De ahí que el fin primordial, porque mira al bien del hombre como especie (el bien del todo) sea la fecundidad lograda en los hijos y en la formación de los hijos. En la segunda narración, se pone la atención en la tendencia radical e la trans-fusión yo-tú, varón-varona (Gen. 2.18 y 23-24): "Entonces dijo Yahvé Dios: 'No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejanto a él'"(v. 18). Formada la mujer de su costado, dijo el hombre:" Esta vez sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada varona, porque del varón

ha sido tomada'. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser una sola carne" (v.23-4). El Creador mira aquí no ya al fin primordial de la totalidad del hombre, sino a la fusión de amor, al ensimismamiento, dependencia, unidad de varón y mujer en la fidelidad inicial irrevocable, progresiva y final. El acto carnal ("vendrán a ser una sola carne" por la entrega carnal y espiritual) se carga de un simbolismo estremecedor: Adán, "conoció a Eva" (Gen. 4, 1), el varón a la varona; "conocer" es, aquí, una "entrada" en la intimidad y una entrega por la intimidad y, por eso fusión, trans-fusión, en la cual tienden a perderse los límites de uno y del otro. Casi no más "uno" y no más "otro" sino éxtasis de uno en el otro y, por eso, solamente **uno;** es decir, "una sola carne". Aunque el fin primario ("sed fecundos y multiplicaos...") pueda cumplirse sin el amor, la naturaleza del hombre (varón-varona) exige la comunidad de amor y es condición prerequerida para que la fecundidad (aparición del "nosotros") engendre la familia, precisamente, como comunidad de amor. De ahí que ambos fines, como ya dije, se entrelazan y se implican y la ausencia de uno de ellos afecta siempre al todo. Pero, primordialmente, la trans-fusión yo-tú en el matrimonio mira hacia la fecundidad y, por tanto, a la familia, sociedad esencial y primera.De ella depende el orden social natural y, en verdad, la sociedad perfecta (o civil) es, en el fondo, comunidad concorde de familias. De ahí que una destrucción progresiva de la familia signifique la destrucción de la sociedad, aunque mantenga la apariencia extrínseca de tal. Un inmenso sector de la "sociedad" actual es, apenas, una mera yuxtaposición extrínseca de soledades dis-cordes y hostiles por la interna aniquilación de la familia. Con ella desaparece también la comunidad de amor sustituída, miserablemente, por la negación de la sexualidad humana: el erotismo que es negación del tú (por una vuelta sobre sí mismo, egoísmo radical), negación de aquel acto alegre, único, cultural y sacro; negación del "conocer" intransferible, de la fidelidad (castidad) inicial, progresiva y final, al cabo, negación del "nosotros" pues se trata no del amor (que trae la vida) sino del anti-amor que trae la muerte. Y, como no puede ser de otro modo, es suicida porque es negador de la naturaleza del hombre.

La familia es, pues, la sociedad primera, la sociedad esencial y, por eso, el fundamento de la sociedad perfecta o comunidad política. En el orden esencial, nada la precede y es ella primera con anterioridad de naturaleza. El matrimonio se ordena a la familia y no la familia al matrimonio aunque éste tenga anterioridad de tiempo. En ese sentido, antes de la familia, nada. De ahí que discrepe con la afirmación más o menos corriente de que la família es una sociedad o cuerpo intermedio. En efecto, es inter-medio aquello que existe "entre" dos realidades. No es el caso de la familia que es **primera** en el orden social y, por eso,

fundamento del mismo; pero no es inter-media porque, como ya dije, nada hay antes de ella (con anterioridad de naturaleza). Allende la familia, existe la comuna y ésta sí es ya cuerpo inter-medio respecto de sociedades mayores. En cambio, se ha dicho bien que la familia es **prototipo** de los cuerpos intermedios **10.** Pero interpreto esta expresión en el sentido de que es el **ejemplar** de toda sociedade intermedia no porque sea inter-media sino en cuanto sociedad en la cual se encuentran virtualmente todos los elementos esenciales del orden social natural.

La sociedad civil se encuentra prefigurada en la familia si se tiene presente que la sociedad familiar tiene como fin inmediato el bien común propio; a su vez, se subordina al bien común del municipio, de la región y, por fin, al bien común de la sociedad civil pues el concepto "bien común" se dice por modo de analogía de todas las sociedades menores que integran la comunidad política en cuanto tal. Así como cada uno de los miembros de la familia se subordina al bien común de la familia (que es el mejor bien personal de cada miembro), del mismo modo cada persona (que implica su familia) se subordina al bien del todo de la sociedad. A su vez, aquel principio que determina, coaliga y hace ser **tal** familia a esta familia concreta, es la **autoridad** cuyo sujeto es el padre que tiene la **auctoritas** por modo de ministerio y por modo de participación. La autoridad **per se** sólo compete al autor del ser finito que ha participado el acto de ser en el ente autoconsciente; por eso Dios (el infinito Tú que sustenta la unión yo-tú en el matrimonio y dona el acto de ser a los hijos) en el mismo acto creador y conservador confiere la autoridad al padre, compartida íntimamente por aquella con la que forma "una sola carne". De ahí que la familia sea el prototipo de la organización natural de la sociedad civil.

He dicho antes que, si cada operación humana se efectua en los sucesivos presentes de su tiempo, el amor conyugal que funda la familia implica la exigencia de todo el tiempo de la vida; por eso la comunidad familiar, en el momento del presente, transmite, es decir, hace pasar, deja activamente en herencia todo su pasado. Cada unión de los esposos, cada donación al bien común, cada momento de la educación de los hijos en el ambiente de amor de la familia, es acto de entrega, de dar o transmitir, lo cual constituye la esencia misma de la **tradición.** Por um lado la familia es el natural vehículo de la tradición que abre el momento del futuro y, por otro, no hay familia sin tradición; de la familia (sociedad en pequeño) surgen los conductores de la sociedad y en la medida de su donación al bien común del todo es siempre el fundamento de la Patria. En realidad si la Patria es el todo virtual constituido por todos los bienes de la comunidad política, es evidente que la familia, **terra patrum** originária, funda la Patria y la sostiene. Orden social fundamental, autoridad habida por modo de

participación y ministerio, tradición y Patria, son inescindibles de la comunidad familiar.

III

FAMILIA CRISTIANA Y SOCIEDAD

a) Transfiguración sacramental del matrimonio y de la familia y su influjo en el orden social natural

Pero esta reflexión sería incompleta si la abandonara en este punto puesto que la Encarnación y Redención por Cristo no solamente ha curado y salvado el orden natural sino que lo ha restaurado en cuanto natural[11]. El hombre, varón-varona (existencia sexuada), ha sido asumido **totalmente** por Cristo. Del hecho que el Señor tomara para sí el sexo masculino nada negativo se sigue para el femenino desde que honró en su Madre al sexo femenino. Como dice hermosamente San Agustín: "Cristo honró a los dos (sexos), a uno y otro amó, a uno y otro tomó. nació varon de mujer... A la salud por Cristo concurren uno y otro sexo" (ad salutem Christi sexus uterque concurrat) 12. Yahvé que ha **donado** el acto de ser al mundo en la creación, toda ella conmovida y "caída" con el pecado del hombre, en Cristo Redentor ha **per-donado,** ha vuelto a donar al mundo el **ser,** pero un ser nuevo, una "nueva creación" (2 Cor. 5,19). Por el Bautismo (muerte del hombre "viejo") el hombre ingresa en la "nueva creación" y realmente adquiere un **ser** nuevo al despojarse del hombre "viejo". De ahí que el amor conyugal supone, en cuanto ensimismamiento de la intimidad de uno en el otro, amor **en** Cristo y amor **por** Cristo; por eso los esposos cristianos han de presentar sus cuerpos (a Dios) como "víctimas vivientes, santas, agradables a Dios, como obsequio vuestro razonable" (Rom. 12,1). El Crucifijo que preside la cama matrimonial es símbolo material extrínseco de la presencia íntima de Cristo que há renovado, bendecido, sacramento el amor conyugal. Precisamente porque el Reino es semejante a un banquete de bodas (Mat. 22 2 ss) podemos concluir que, para los esposos, así como el sexo es la determinación de su encarnación (implicando toda la persona) en el orden sobrenatural el sexo lo inscribe en el seno del Cuerpo Místico, le confiere un lugar específico. Uno es en el otro, el yo en el **tú** y los dos **en** Cristo sacramento: "La mujer, dice San Pablo, no es dueña de su propio cuerpo: es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer" (1 Cor. 7,4) cada uno, agrega, "tiene su propia gracia" (v. 7) y ambos, "una sola carne", son con-sagrados, llamados a la santidad. De modo que cada unión será unión total en Cristo, aumentará la gracia. Mientras las pseudo-uniones (acoplamientos antixesuales extramatrimoniales) son grotesco remedo del matrimonio que quitan la gracia,

separan y hacen ingresar-al anti-Cuerpo Místico, al "sómatos sarkós" o cuerpo de muertos.

Al mismo tiempo, la relación salvífica de Cristo con la Iglesia se realiza en el matrimonio desde que el marido, como Cristo, se ha donado a sí mismo y la esposa, como la Iglesia, es la plenitud del marido. De ahí que la conocida relación Esposo-Esposa que en el Antiguo Testamento la establece Yahvé con su pueblo (alianza salvífica) y, en el Nuevo, Cristo con la Iglesia, expresa, en la unión-identidad marido-mujer la unión total de Cristo con la Iglesia; es decir, el **Cristo-total.** Si en el orden natural, ya la naturaleza misma del amor conyugal, ya el fin primario del matrimonio, nos ha mostrado su indisolubilidad, en el orden de la gracia es también indisoluble como lo es la unión de Cristo con la Iglesia. Cristo no es adúltero, no es infiel; es uno con la Iglesia y es fidelísimo a Ella. De ahí que la intimidad más íntima del amor conyugal supone que ambos son templos de Dios, miembros vivos de Cristo y "habitación" del Espíritu Santo; por donde venimos a descubrir que la unión matrimonial en el tiempo sucesivo de la existencia y cada unión que actualiza este estado nuevo, re-une, en ambos, las tres Personas; de modo que es posible la edificación de una teología trinitaria del matrimonio (que dejo para más adelante) pues las relaciones de las Personas hacen acto de presencia en el misterio del sacramento del matrimonio.

Si es así, entonces el matrimonio es salvífico y el máximo grado de amor de los esposos consistirá en desear, obrar y vivir de tal manera que todo conduzca a la salvación del cónyuge. Y el acto más íntimo, que he denominado alegre, único, cultural y sacro, implicará aumento de la gracia en la medida en la cual sea efectuado **en** Cristo; y será fiel, con fidelidad inicial, progresiva y final, pero ahora como fidelidad sobrenatural **en** y **a** Cristo. Inicial, en el **sí** primero como alianza con Cristo, progresiva porque el matrimonio debe ser progreso **en** Cristo y final como "entrada", allende el tiempo de la vida, en la Casa del Padre. Clemente de Alejandría llegó a decir, hablando del estado matrimonial, que "ni siquiera la muerte llega a disolver completamente esta unión"13.

Se compreende así que la epifanía de la familia por el nacimiento de los hijos, significa: Por un lado que cada niño (resultado de la co-incidencia del acto eterno del amor divino con el acto supremo del amor humano) es "fruto" y bendición de Dios (Col. 3,20-21) que, por el Bautismo, hacemos ingresar a la "nueva creación". Y la educación, que es misión de los padres, es, ante todo, evangelización progresiva de los hijos por la participación de la autoridad de Cristo que, en los padres, es actuación cotidiana de su sacerdocio común. Por eso, sobrenaturalmente visto, el divorcio (impensable de Cristo con la Iglesia que vendría a significar el triunfo de Satanás) en el matrimonio viene a

disolver, a separar, esta primera comunidad esencial y tiende a convertir la sociedad civil en yuxtaposición de soledades hostiles. Más aun: así como Eva nace del "costado" de Adán y así la Iglesia (y los sacramentos) del "costad" de Cristo, de análogo modo el matrimonio cristiano, por el sólo hecho de existir, solidifica la sociedad temporal, hasta el punto que si la comunidad política estuviera formada, por hipótesis, de una totalidad de matrimonios y familias cristianas, habríamos logrado el perfecto reinado social de Jesucristo.

La familia, pues, como le llama el Concilio Vaticano II con San Pablo, es la Iglesia doméstica, el pequeño Cuerpo Místico. En cuanto tal, es comunidad **orante** como lo es la Iglesia respecto de Cristo. Son los padres, como los denomina Juan Pablo II, "maestros de oración" 14. Y El mismo Santo Padre, nos dejó una consigna hace muy poco: "Orar juntos en la intimidad de la familia... Gracias a la oración asidua y fervorosa, vosotros no perderéis nunca la verdad acerca de vuestro amor" 15. De esta verdad tan íntima, íntimamente participa la Virgen María. Ya dije antes con San Agustín, que si bien Cristo tomó el sexo masculino para El, **honró el sexo femenino en su Madre.** Nació varón, sí, pero nació de mujer. De su purísima carne se encarnó y Ella participó y participa actualmente del misterio hipostático de Cristo; por eso, cada instante del matrimonio, cada acto de amor y de fidelidad la tiene a Ella co-presente en cuanto co-redentora. Sin Ella no hay gracia en la familia y, sin Ella, en el orden sobrenatural no existiría la familia desde que María es Madre de la Iglesia y, por consecuencia, Madre de la Iglesia doméstica. Marido y mujer, en la familia, son creados por el **Padre** para ser "una sola carne" (templos de Dios); son miembros del **hijo** en cuanto recreados por El por su redención; son habitación del **Espíritu Santo** vivificador de la comunidad doméstica. Misteriosísima presencia de la Trinidad que María sostiene cada día porque (como cotidianamente lo decimos en el Rosario). Ella es Hija de Dios Padre, Madre de Dios Hijo y Esposa del Espíritu Santo. Estes esbozo de teología mariana de la familia, implica la castidad de los esposos (que es la santa fidelidad) y, por eso mismo, el gozo de Dios que, en ellos, se alegra como en nuevas bodas de Caná donde hizo su primer milagro a pedido, precisamente, de María. La familia mariana, pues, realiza en plenitud la comunidad esencial, ya no en el mero orden natural sino en el plano de la "nueva creación". Y como el orden de la gracia eleva, cura y salva la naturaleza para que esta alcance su plenitud, es menester concluir que la familia cristiana vivifica, salva, eleva, el orden social natural en cuanto tal.

b) Iglesia doméstica y orden social cristiano.

Si es así, es lógico sostener que si cada comunidad se ordena, en el orden natural, al bien comun, la familia como Iglesia doméstica, en el orden sobrenatural, se ordena sobrenaturalmente al bien común y está inconmensurablemente mejor dotada para alcanzarlo. El amor

conyugal, sostiene Santo Tomás considerándolo en orden a la fecundidad, se ordena al bien común: "de entre todos los actos naturales, sola la generación se ordena al bien común"16; en el mismo sentido, la unión sexual "se ordena al bien común de todo el género humano"17; y así se ordena de modo necesario 8. Y lo mismo puede decirse del mutuo amor desde que no es separable de la fecundidad En el orden de la gracia, así como el Verbo asumió toda la naturaleza humana y, en ella, todo el ser anterior al hombre, del mismo modo no existe ningún ámbito temporal que se pueda considerar autosuficiente en relación con Cristo (pelagianismo y liberalismo "cristiano"). Siendo así, el orden social, desde la familia como prototipo y fundamento, la comuna, la región, hasta la sociedad civil o perfecta, no puede ser considerado autosuficiente y separado del orden de la gracia; en este mismo orden y a partir de la Iglesia doméstica ha de procurarse, desde el sí primero del consentimiento nupcial, el bien común de la comunidad política. La familia cristiana es, pues, esencial, para el bien común del todo (orden social) y explica perfectamente las palabras de Pío XI: "tal será la sociedad cuales son las familias"19. Ustedes habrán notado que no he considerado en mi exposición el papel del Estado y lo hecho porque todo cuanto he dicho considera a la familia como anterior al Estado, tanto en el tiempo cuanto en la naturaleza. Y así se ve cuan ilegítimo y contranatura es todo lo que el Estado haga por disminuir o debilitar a la familia. La sociedad, pues, como comunidad concorde de familias en orden al bien común, no existe como tal sin la familia; pero cuando la familia, transfigurada por el sacramento, es la Iglesia doméstica, ella es la base viva de un **orden social cristiano** al que ningún cristiano puede renunciar sin ser infiel al mensaje de salvación.

Este orden cristiano, existe todo él en el supremo modelo de familia, la santa familia de Nazaret. La misma que nosotros, los padres católicos, hemos ensenado a amar a nuestros hijos cuando, juntando sus manitas, les hacíamos repetir: "Jesús, José y María, os doy el corazón y el alma mía".

Notas

1. **De Beata vita,** II,7.
2. Santo Tomás, **STh.,** I,91,3.
3. **Sistema filosófico,** nº 140; **Psicologia,** nº 264 (ed. Nazionale)
4. **De Trin.,** 12,7,10.
5. **De Civ. Dei,** 14,22.
6. **STh.,** 1-2, 28,2; los subrayados me pertenecen.
7. **Casti Connubii,** nº 5.
8. En esta exposición doy por supuestos los documentos principales del Magisterio. Cito especialmente: León XIII, **Arcanum divinae sapientiae** (10.2.1880); Pío XI, **Casti Connubii** (31.12,30); Concilio Vaticano II, **Gaudium et spes** (segunda parte, cap. I); Paulo VI. **Humanae vítae** (25.7.68); Juan Pablo II, **Familiaris consortio** (22.11.81); **Carta de los derechos de la familia.**
9. Dietrich von Hildebrand, **El matrimonio,** p. 48-49, trad. de J.M. Bernaldez Montalvo, Ediciones Fax, Madrid, 1964.
10. Julián Gil de Sagredo, "La familia, arquetipo de cuerpos intermedios", en el vol. col. **La familia. Sus problemas actuales,** p. 73-85, Speiro, Madrid, 1980.
11. Véase la fundamentación de esta tesis en mi obra **La filosofía cristiana en el pensamiento occidental,** especialmente parte I, Ediciones Cruzamante, Buenos Aires, 1983.
12. **Sermo** 25,4.
13. **Strom.,** 3,12,82.
14. **Familiaris consortio,** nº 60.
15. **L'Osservatore Romano,** edición española, XVI, nº 14 (1.4.84) p. 2, col. 3, Homilía durante la Misa celebrada con ocasión del Jubileo de las familias.
16. **CG.,** 3,123.
17. **STh.,** 2-2,154,2.
18. **STh.,** 2-2, 153, 3
19. **Casti Connubii,** nº 26.

VIII

LOS GRUPOS SOCIALES INFRAPOLITICOS EN LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA Y EN LAS IDEOLOGIAS CONTEMPORANEAS

Dr. Carlos I. Massini, Universidade de Mendoza, Argentina.

I

LA FILOSOFIA POLITICA CLASICA

El de los grupos sociales infrapolíticos aparece como un tema problemático a raíz de la influencia negativa ejercida en este campo – como en tantos otros – por la mentalidad ideológica; han sido las ideologías las que han transformado la realidad de los grupos sociales menores en una cuestión debatida; han sido ellas las que han obligado a los pensadores políticos a investigar el fundamento de estas agrupaciones y justificar su existencia. Hagamos a este respecto un poco de historia.

Para el pensamiento político clásico (1), no existía duda alguna acerca de la realidad múltiple de la vida social; ninguno de los grandes filósofos políticos clásicos pudo desconocer la existencia de una enorme variedad de grupos sociales dentro de la comunidad política. Aristóteles, para no citar sino un ejemplo, escribió que "la ciudad es por naturaleza una multiplicidad" y que "no sólo está constituida la ciudad por una pluralidad de hombres, sino que además son de distintas clases, porque de individuos semejantes no resulta una ciudad" (2). Por su parte, Santo Tomás de Aquino enumeró como sociedades naturales a la familia, la aldea, la ciudad y la provincia, agregando más adelante a las comunidades profesionales (3). Textos similares encontramos en Platón, Bodino, Montesquieu, Tocqueville y Donoso Cortés; en otras palabras, en casi todos los auténticos filósofos políticos (4).

Y no podía ser de otro modo, toda vez que la filosofía política no es sino un intento de explicar, con la mayor profundidad posible, la naturaleza y el sentido de las realidades políticas. Y recalco esto de realidades políticas porque, como bien dice Leo Strauss, "el filósofo

clásico contemplaba lo político en un plano de proximidad y viveza que nunca se ha vuelto a igualar. Contemplaba los asuntos públicos desde la misma perspectiva que el ciudadano ilustrado o el político y, sin embargo, veía con claridad las cosas que los ciudadanos ilustrados y los políticos o no veían en absoluto o veían con dificultad. La razón estaba en que los filósofos, aunque en la misma dirección que los políticos, iban más lejos, profundizaban más" (5). En otras palabras, el auténtico filósofo político tomaba como punto de partida de sus razonamientos a la vida política real, tal como se desarrollaba, de hecho, en la sociedad de su tiempo. A partir de esta realidad, y con constantes referencias a ella, el filósofo intentaba comprenderla, conocer sus fallas y descubrir los principios desde los cuales intentar su mejoramiento. La filosofía política clásica es filosofía práctica, es decir, ordenada a la solución de los concretos problemas políticos, que se descubren a través de una objetiva, humilde y desprejuiciada observación de las realidades humanas.

Es por esta razón que los pensadores políticos clásicos no dudaron partir en sus investigaciones de la aceptación de la realidad política tal como era, es decir, múltiple, variada, integrada por una inmensa variedad de agrupamientos sociales, estructurada a través de estamentos familias, clases sociales, corporaciones profesionales y comunidades territoriales. A partir de esta realidad enormemente compleja, los pensadores políticos comenzaron la búsqueda de las soluciones más profundas a los inevitables problemas que planteaba la convivencia política. Por ello se ha afirmado que el pensamiento político clásico es eminentemente problemático; parte de los reales y concretos problemas que surgen en la vida política, e intenta dar una respuesta fundada y profunda a la necesidad de su solución (6).

II
EL NACIMIENTO DE LAS IDEOLOGIAS

Evidentemente, si las cosas hubieran sido siempre así, la existencia, naturalidad y vitalidad de los grupos sociales infra-políticos no hubiera sido nunca puesta en duda y la tarea del pensamiento político a su respecto se hubiera limitado a estudiar los principios de su mejor ordenamiento en la comunidad estatal. Pero, como sabemos, las cosas no fueron siempre así; a partir de la Edad Moderna hizo su aparición un nuevo modo de pensar las realidades políticas: nos estamos refiriendo a las idelologías.

Contrariamente a lo que afirman varios difundidos autores (7), no puede hablarse de ideologías en todo el transcurso de la historia de occidente. Las ideologías son una realidad temporal, aparecida por causas ciertas y determinadas, en un concreto momento del desarrollo histórico de Europa. Tratemos de seguir brevemente los pasos de su origen y surgimiento.

Su origen remoto puede ubicarse, de acuerdo a los estudios de Calderón Bouchet, en el pensamiento de Guillermo de Ockham con ocasión de la querella franciscana de la pobreza (8). Ockham, el fundador de la "vía moderna" del pensamiento europeo, rompió estrepitosamente la armonía entre teoría y praxis que caracterizaba al modo clássico-cristiano de pensar y colocó a la razón técnica en el lugar de privilegio. "Un ideólogo – escribe Calderón Bouquet refiriéndose a Ockham – es alguien para quien el trabajo de la inteligencia tiene sentido, cuando de antemano está sometido a un proyecto de actividad productiva. El ideólogo no contempla, anticipa un plan, propone un modelo para obrar conforme con él (...). El ideólogo es un intelectual al servicio del poder, aquél para quien las ideas tienen valor de medios para alcanzar determinados objetivos políticos" (9). Roto entonces el equilibrio entre observación objetiva de lo real y acción productiva, el pensamiento político tomará el camino de una planificación del poder, totalmente desvinculada de los datos objetivos de la realidad política; en otras palabras, adoptará como punto de partida un proyecto ideal por realizar y no la singular problemática de una sociedad viva, de una concreta comunidad política.

A partir de allí las cosas comienzan a complicarse para la filosofía política entendida al modo clásico. En efecto, la "ciencia" política de la Edad Moderna invirtió el método realista clásico, que partía de las realidades concretas y de allí se elevaba a los conceptos abstractos y a los principios primeros. "El pensamiento político moderno – escribe Leo Strauss – tiene un carácter derivativo (...) y ha dado lugar a la idea de que el movimiento filosófico tiene que ser una marcha no de la opinión hacia el saber, ni de lo espacio-temporal hacia lo permanente y eterno, sino de lo abstracto a lo concreto (...); este cambio de orientación perpetuaba el defecto originario de la filosofía moderna al aceptar a la abstracción (o lo abstracto) como punto de partida. No se dieron cuenta de que lo concreto a lo que eventualmente se puede llegar por ese camino, no es lo verdaderamente concreto, sino una abstracción más" (10). Siguiendo las huellas de Descartes, el pensamiento político comenzó a construirse de modo geométrico, es decir, teniendo como punto de partida un postulado de la pura razón, del cual se infieren conclusiones ciertas a través de un procedimiento estrictamente deductivo.

Pero al carácter pragmático del pensamiento y a la pérdida de la realidad por el racionalismo, debemos agregar una nueva concausa del nacimiento de las ideologías: el renacer del gnosticismo. Más allá de su significación histórica, referida a una serie de movimientos heterogéneos, surgidos en los primeros siglos del cristianismo como deformaciones suyas, "se llama o se puede llamar gnosticismo – y también gnosis – a toda doctrina o actitud religiosa (o pseudo-religiosa) fundada en la teoría, en la experiencia de la obtención de la salvación por el

conocimiento (...); es el "conocimiento" en sí, absoluto que abarca al hombre, al cosmos y a la Divinidad. Y es sólo a través de este conocimiento – y no por medio de la fe o de las obras – que el individuo puede ser salvado" (11). Este modo de pensar gnóstico no se circunscribe a un determinado período histórico, en cuyo caso su interés sería puramente arqueológico; por el contrario, y tal como lo ha demostrado Serge Hutín, esta actitud reaparece espontáneamente más allá de cualquier transmisión directa, cada vez que se dan en Europa y en el mundo Mediterráneo épocas de grandes crisis políticas y sociales.

Las notas características de esta actitud de pensamiento pueden ser reducidas a las siguientes: a) **La presencia del mal en el mundo** – y por lo tanto de los males políticos y sociales – **no tiene su origen en la voluntad del hombre,** en una falta suya, tal como lo sostiene el cristianismo, **sino en una defectuosa estructura del cosmos y de la sociedad;** ya sea por azar o por un fatalismo determinista, esta ordenación defectuosa de la realidad, fuente del mal y la desgracia, ha tenido lugar sin intervención o responsabilidad humana; en otras palabras, a un pesimismo cósmico se une un optimismo antropológico (12), ya que el hombre es un ser inmaculado, víctima inocente de las estructuras que lo oprimen; b) **este hombre,** prisionero del mundo y de la sociedad, **se podrá salvar gracias a un conocimiento,** un saber cuasi escatológico, una gnosis salvífica, que le proveerá la llave secreta del sentido del mundo y de la historia; c) **la tarea salvadora será llevada a cabo por un grupo de iluminados,** unos pocos elegidos poseedores de la gnosis, profetas y vanguardia de la redención; d) **la redención final dará lugar a un reino intrahistórico,** a un paraíso terrenal o un cielo en la tierra; por esto, la gnosis supone una escatología secularizada, extrapolada de sus raíces religiosas y reducida a una perfección terrena, a una salvación en este mundo.

Todas estas notas, sin excepciones casi, aparecen configurando las ideologías del fin de la Edad moderna y de nuestra Edad Contemporánea. En efecto, para todas ellas, el mal político es la consecuencia de una organización defectuosa de la sociedad: sociedad de clases en el marxismo, sociedad feudal corporativa en el liberalismo originario, confusión racial en nazismo; en todos los casos, a esta organización defectuosa se opone un tipo de hombre inmaculado: el proletario, el ario puro, el burgués ilustrado, que serán los protagonistas de la empresa salvadora de la sociedad humana.

También aparece en todas ellas la idea de un conocimiento salvador, la ideología, poseído perfectamente por unos pocos, que hará posible la regeneración del género humano; en todos los casos, la fuerza de este conocimiento no está en su origen divino, tal como en las gnosis originarias, sino en la "ciencia" entendida em un sentido cuasi-religioso; ha sido Alain Besaçon quien ha evidenciado de modo más terminante esta característica propia de las ideologías y puesto de

relieve la deformación de la ciencia que ella supone, toda vez que no puede reclamarse a la ciencia empírico-causal un conocimiento absoluto sobre el hombre, el mundo, la historia universal y el futuro de la humanidad, sin que ello implique deformarla y transformar la objetividad científica en arbitrariedad ideológica (13).

El pequeño grupo de iluminados que llevarán a cabo la tarea redentora también aparece claramente determinado en cada ensayo ideológico: la vanguardia del proletariado, es decir, el partido comunista; los ilustrados del siglo XVIII; los países germánicos menos contaminados racialmente. Por último, el paraíso esperado para un futuro histórico, secular, aquende la muerte, tiene perfiles claramente definidos en cada ideología: la sociedad sin clases y sin estado; la comunidad de hombres libres, donde la libertad de cada uno coexiste con la libertad de los demás; el reino ario de los mil años.

Es preciso dejar bien aclarado que estos caracteres o notas propias del pensamiento ideológico se presentan con diferentes matices y con diversa intensidad en cada una de las ideologías. Así, por ejemplo, el liberalismo es aún una ideología embrionaria, en el que estas notas aparecen menos acusadas, sobre todo si lo comparamos con el marxismo, la ideología más perfectamente consumada hasta el momento; así también, el fascismo se nos presenta como un simple boceto ideológico, si lo ponemos en parangón con el nazismo. Pero esta diferente intensidad del componente ideológico no exime a ninguna de las ideologías que ha conocido – y conoce – la historia, de su correspondencia con el esquema general gnóstico que hemos esbozado.

III
LA IDEOLOGIA LIBERAL Y LOS GRUPOS SOCIALES INFRAPOLITICOS

Munidos ya de una noción, aunque genérica, de lo que es el pensamiento ideológico, nos será posible estudiar la suerte y el papel que les cabe a los grupos sociales infrapolíticos en las ideologías de nuestro tiempo. Si respetamos el orden cronológico de aparición, corresponde que nos ocupemos primero del liberalismo.

Como todas las ideologías que le siguieron, el liberalismo partió de una reducción simplificadora de las realidades sociales y políticas; esta simplificación es indispensable para el pensamiento ideológico, toda vez que, de lo contrario, no sería posible al ideólogo ofrecer una fórmula de solución a todos los problemas políticos. En otras palabras, si todo mal social tiene su raíz en una defectuosa estructuración de la vida en común y si es posible sustituir ese estado defectuoso por otro de perfección total, resulta imprescindible que la causa del defecto o del desorden sea reducida a la máxima simplicidad. Sin esta reducción, el intento del ideólogo de resolver todos los males sociales definitivamen-

te, aparecerá como un absurdo. Es evidente que si se acepta la innegable complejidad de los problemas sociales, la multiplicidad de sus causas y las limitaciones que plantean el tiempo, el espacio y la naturaleza de las cosas, no será posible proclamar la rápida y definitiva solución de la totalidad de los conflictos posibles (14). Lo que corresponde al ideólogo, por lo tanto, es suprimir la complejidad y las limitaciones aludidas, simplificando el universo y fijando una única y exclusiva causa de todo el mal social.

Para el liberalismo, esta causa única fueron los límites impuestos a la libertad del individuo por la autoridad política y por los grupos sociales infra-políticos, en cuanto ordenaban y estructuraban la vida colectiva. "El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado" escribía Rousseau en el primer párrafo de su Contrato Social (15), y Thomas Paine culpaba a la autoridad, a las corporaciones y a las instituciones sociales de ese cercenamiento de la libertad del hombre (16); esta libertad, de más está decirlo, se reducía a la pura espontaneidad, a la posibilidad de cada individuo de hacer lo que le viniera en gana.

Para romper estas cadenas establecidas por el gobierno político y los grupos sociales, se propusieron dos caminos, que más tarde habrían de encontrarse en la democracia liberal (17); el caminho estrictamente liberal de John Locke, consistente en la reducción del gobierno político a sus funciones de policía y defensa exterior y el camino democrático de Jean Jacques Rousseau, elaborado sobre la ficción de que en la democracia cada uno se manda a sí mismo y, por lo tanto, aún oprimido, es más libre que antes. En otras palabras, se trataba de eliminar, real o ficticiamente, todos los obstáculos a la arbitraria espontaneidad del individuo y por ello "el liberalismo, enarbolando la bandera de la libertad individual contra las ataduras tradicionales de la sociedad, fue disolviendo todos aquellos grupos sociales naturales que, de un modo u outro, agrupaban orgánicamente a las personas y dejó así, frente a frente, tan sólo al individuo y al Estado; pero al individuo desarmado contra el poder creciente y absorbente del Estado, ya que aquellos grupos naturales disueltos por el liberalismo como presuntas trabas e la libertad, eran precisamente los que, limitando la omnipotencia de un único poder político, podían defender al individuo contra la prepotencia estatal y garantizar la libertad social"(18).

Y no se objete que esta afirmación acerca de la bondad perfecta del individuo y de la maldad intrínseca de la sociedad, es un arcaísmo del liberalismo originario; nada más erróneo, ya que los más recientes "neo-liberales" la sostienen a machamartillo; Von Mises, por ejemplo, escribe que "los estudiosos del Derecho Político y la Filosofía del Derecho, disciplinas harto vacuas (...), no alcanzan a comprender que

si la conomía libre funciona sin injerencias administrativas, ni órdenes superiores que indiquen a cada uno lo que debe hecer y cómo hacerlo, es porque no obliga a las gentes a desviarse de la conducta que mejor sirve a su propio interés. Lo que armoniza la acción del individuo con su sistema social de producción en su conjunto es la persecución de sus personales objetivos. Al no impedir que su propia "codicia" actúe, cada uno contribuye al mejor desenvolvimento posible de la actividad productora" (19). Dicho de modo más directo: el individuo librado a su espontaneidad produce mucho y bien; el ordenamiento económico se produce de modo espontáneo y automático; cualquier interferencia social o política es nefasta para el orden económico.

No pueden quedar dudas acerca de que, si se parte de esta bondad radical del individuo y de la perversidad de la sociedad, todo grupo social debe ser disuelto o, en el caso de que esto no sea posible, reducido a su más mínima expresión. Los gobiernos liberales de comienzos del siglo XIX se dieron a esa tarea con prisa y sin pausa: abolieron el mayorazgo, que fundaba el poder de las grandes familias; disolvieron las corporaciones, a través de las conocidas leyes D'Allarde y Le Chapelier y establecieron severas penas, en el Código Penal Francés, para las simples reuniones de obreros. Se ponía así en práctica la exhortación de Rousseau sobre lo que no debían existir "sociedades parciales" dentro del estado (20).

Y respecto de la autoridad política, el liberalismo asumió la tarea de despojarla de toda su fuerza y atributos, en procura del denominado "estado minimal" o "estado débil". La base del argumento liberal es, según palabras de Thomas Molnar, la siguiente: "el origen del estado es un contrato (...), concebido como la asociación conjunta de hombres razonables, con el propósito de defenderse contra la rebelión interna y la agresión extranjera. La función de organizar la defensa, lo mismo que la de reforzar el contrato original, fue delegada a un organismo cuyos poderes cesan donde empieza la esfera privada, es decir, todas las demás transacciones y relaciones internas. La esfera privada abarca todas las acciones de los ciudadanos, ya sea la educación de sus hijos o el intercambio de mercaderías que ellos producen, compran o venden. Se sigue de esto, que la mejor comunidad es aquella que está menos gobernada y en donde las leyes constituyen un número mínomo" (21).

En otras palabras, el mejor gobierno es el que no gobierna y deja librado el orden total de la sociedad a la voluntad de los individuos autónomos; todo esto baseado en lo que Passerin D'Entreves llama el "sofisma liberal" (22); la creencia de que los conflictos de intereses pueden resolverse con sólo abandonarlos a sí mismos, en "razón de una suerte de armonia natural", similar a la que existe en la naturaleza exterior.

Las consecuencias políticas y sociales de la puesta en práctica del ideologismo liberal, son bien conocidas por cualquier ciudadano medianamente ilustrado en materia política. No obstante, conviene

que nos detengamos a precisar el alcance verdadero y último de esta empresa político-ideológica, sobre todo con relación a los grupos sociales infrapolíticos.

La primera de sus consecuencias fue la de transformar un cuerpo social orgánico y estructurado, en una masa inorgánica y amorfa. La "Sociedad de masas" que tanto ocupa a los sociólogos, no hubiera sido posible sin la acción demoledora de los gobiernos liberales, que si no pudo ser llevada hasta sus últimas consecuencias, fue por la resistencia que le ofrecieron las sociedades menores, sobre todo aquellas más enraizadas en la naturaleza del hombre. Pero a pesar de esta resistencia, el objetivo fue logrado en sus líneas generales: el individuo socialmente aislado, el anónimo habitante de las grandes ciudades, el "hombre masa" que con tanta maestría describiera Ortega y Gasset, fue su lamentable resultado.

Además, los grupos sociales infrapolíticos eran vehículos de cohesión social, forjaban lealtades y promovían un estado espiritual de solidaridad social; al ser suprimidos o debilitados, a este estado espiritual le sucedió una mentalidad acreedora y el convencimiento del individuo de ser titular de todos los derechos posibles, no sólo de los derechos civiles de cualquier ciudadano, sino también de unos deletéreos y difusos "derechos del hombre y del ciudadano" o "derechos humanos", surgidos de su propia individualidad e ilimitados en su ejercicio; entre estos derechos, revestían especial importancia un derecho de propiedad desorbitado y una total libertad de comercio.

Y así llegamos a la última de las consecuencias del ideologismo liberal: la preeminencia de las grandes corporaciones económicas y financeiras. Este predominio se sigue con una lógica implacable de los supuestos ya mencionados: desintegrados los grupos sociales naturales y debilitada hasta el extremo la autoridad política, las gigantescas empresas comerciales, industriales y financieras, surgidas al amparo de la ilimitada libertad de comercio y de la propiedad absoluta, se transformaron en las dueñas del poder sobre los hombres. Lo que es más, pusieron al gobierno político a su servicio, transformando su función de bien común en la de un simple garante de sus buenos negocios. La historia inglesa de los últimos doscientos años está llena de guerras llevadas a cabo por la corona para la exclusiva protección de las empresas británicas, desde la East India hasta la Falkland Islandas Company.

IV
SOCIALISMO Y SOCIEDADES INTERMEDIAS

Pero no sólo el liberalismo ha sido protagonista de esta desigual lucha contra los grupos sociales menores; él fue el primero, pero tras

sus pasos continuaron la tarea, con un fervor renovado, las diferentes formas de socialismo. Para ellas, "el estado está concebido como una totalidad: es el único lazo social, que tiende a absorber toda otra forma de comunidad, lo mismo en el plano económico que en los de la instrucción, formación o información de los ciudadanos, hasta la absorción de la vida entera" (23). No pueden quedar dudas de que en una concepción de la sociedad política que la concibe como una realidad substancial, como un todo homogéneo, no queda lugar alguno para sociedades menores, para grupos parciales, naturales o convencionales. Lo único real es el todo estatal, imponiendo su regimentación férrea y absoluta sobre una masa informe de individuos desarraigados. Pero aquí vuelve a aparecer como responsable originario el liberalismo individualista: "El comunismo es pensable solamente — escribe Emil Brunner — bajo el supuesto de la masa proletarizada por obra del capitalismo. El individualismo radical disuelve los vínculos orgánicos de la sociedad y al mismo tiempo pulveriza la humanidad en arenas volantes sin ningún arraigo. A consecuencia de ello, el colectivismo mecanicista cuece, con esta masa humanaa pulverizada, la unidad artificial del estado de masas totalitario-proletario" (24).

La diferencia en este punto entre el liberalismo y el colectivismo, radica en que este último anula no sólo a los grupos sino también al individuo; en el estado totalitario, el individuo en rigor "no existe", tal como lo expressa el torturador en la novela de George Orwell, "1984". Además, es bien sabido que los procedimientos utilizados por los regímenes totalitarios para la supresión de los grupos infrapolíticos, dejan a la ley de Chapelier a la altura de un juego de niños.

Pero también en el caso del colectivismo socialista la destrucción de las comunidades intermedias es una derivación directa de la lógica ideológica que preside todo su accionar. En el socialismo, sobre todo en la versión estrictamente marxista, nos encontramos igualmente en presencia de una caída cósmica, de un "pecado original": el establecimiento de la propiedad privada de los medios de producción. Este "pecado original económico" es la fuente de todos los males sociales y hace necesário que un tipo humano preservado del mal, los proletarios, lleven a cabo una empresa salvadora de la humanidad. En esta empresa el proletariado será iluminado por un conocimiento salvador, la ideología marxista, poseída e interpretada por un grupo profético, el partido comunista. La consecuencia inmediata de esta acción redentora será el estabelecimiento de un seudo-paraíso en la tierra, la sociedad sin clases, donde regirá el principio "de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades" (25).

Aquí la sociedad es dividida en dos clases: los explotados y los explotadores, que no forman un grupo en cuanto tales, sino que se trata de sectores de individuos que cumplen una misma función en el

aparato productivo (26); en otras palabras, no se reconoce la existencia de una sociedad estructurada a través de una multiplicidad de grupos sociales, sino sólo a dos sectores de individuos con una situación económica diferente. Además, la sociedad paradisíaca del porvenir es esencialmente anárquica, sin familia, estado ni forma social alguna; en ella, la "administración de las cosas" se llevará a cabo de modo espontáneo, por el armonioso juego del arbitrio individual. Tal como se ve, existen bastantes pocas diferencias con la "sociedad libre" de los ideólogos liberales.

V

UN INTENTO DE SOLUCION: LA SUBSIDIARIDAD DEL ESTADO

La que hemos esbozado hasta ahora era la situación, en las ideas y en las realidades sociales, de los países europeos y europeizados a comienzos del siglo XX: una situación, no pueden caber dudas, muy poco favorable al desarrollo y fortalecimiento de los grupos sociales infrapolíticos. Es en este momento cuando un Papa especialmente lúcido y valiente, Pío XI, insertó en su encíclica **Quadragesimo Anno**, la formulación explícita del llamado "principio de subsidiaridad". Conforme a dicho principio, no es justo y constituye una perturbación del recto orden social el quitar a las comunidades inferiores al estado aquellas funciones que les son propias y que ellas pueden cumplir de modo eficaz. Por el contrario, la tarea del estado respecto de estas asociaciones menores consiste en prestarles ayuda para que puedan cumplir acabadamente su cometido, sin destruirlas ni absorverlas. El gobierno político debe permitir a los grupos menores resolver aquellos asuntos y tareas de menor importancia, con lo cual logrará "realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que él sólo puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso lo requiera y la necesidad lo exija. Por lo tanto – concluye el Pontífice – tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este princípio de "función subsidiária", el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la Nación" (27).

Respecto de este principio, tantas veces mencionado y tantas veces mal comprendido y aplicado, corresponde efectuemos algunas breves precisiones, con el objeto de determinar su alcance y esclarecer su auténtico sentido. La primera de ellas se refiere a la naturaleza del principio mismo, es decir, a la determinación de cuál sea el nível de conocimiento del que se deriva.

Tal como lo hemos demostrado en un breve estudio publicado no hace mucho, el "principio de subsidiaridad" no es un principio político evidente por sí mismo, sino que debe ser demostrado por un razonamiento a partir de principios primeros, es decir, evidentes; estos principios son el de la personalidad del hombre, el de su naturaleza eminentemente social y el de la ordenación de la comunidad toda hacia el bien común (28). Por lo tanto, nos encontramos frente a un principio propio de la Filosofía Política, conocido através del uso de la razón humana, en su máximo nivel de profundidad. A partir de la observación atenta y dócil de la naturaleza humana y de un análisis filosófico de las comunidades en que el hombre se integra, se descubre el pluralismo grupal en que se estructuran y la necesidad de respetar estas asociaciones menores para que el desenvolvimiento de la personalidad humana sea pleno y efectivo. Se conoce que un hombre desarraigado y desintegrado no esverdaderamente un hombre, sino el anónimo engranaje de una maquinaria social entendida como un todo físico. Y es a partir de esta constatación, que la razón humana descubre la ineludible necesidad de promover y salvaguardar a todos aquellos grupos que cobijan el hombre, aseguran su libertad y le hacen posible la búsqueda de la perfección que le es propia.

En otras palabras, nada de ideología, de gnosis salvadora, ni de falsas escatologías. Sólo el realismo y la pretensión de objetividad propias de la auténtica filosofía (29) – en este caso de una filosofía iluminada y enriquecida por la Revelación Cristiana son capaces de reconocer la ineludible necesidad de los grupos sociales menores, aceptar su naturalidad y descubrir los principios de su armónica y justa integración en el ámbito de la comunidad política.

La segunda de las precisiones se refiere al lamentable uso del principio de subsidiaridad de modo ideológico, es decir, distorsionando su sentido de modo de colocarlo al servicio de la ideología neo-liberal. Según esta versión ideologizada del principio, éste debería expresarse del siguiente modo: "todo lo que las grandes corporaciones multinacionales pueden realizar, obteniendo sustanciosas ganancias, debe serles delegado por el estado". De acuerdo con esta singular formulación del principio, se pretende transpasar a la órbita de las grandes corporaciones la totalidad de los servicios públicos, el correo, la fabricación de armamentos y, conforme lo propone Hayek (30), la emisión de papel moneda.

El error – y muy probablemente la mala fe – de esta formulación del principio de subsidiaridad, es de dos dimensiones. La primera se refiere a la consideración del principio fuera de su contexto propio, cual es la filosofía política clásico-cristiana; más concretamente, desligándolo de su conexión inescindible con el Bien Común, principio primero de esta filosofía política y de la Doctrina de la Iglesia que la recoge y

enseña. En realidad, el principio que nos ocupa no es sino una derivación del principio del Bien Común (31) y se refiere al reparto de competencias y al orden de las actividades necesarias para el logro de ese objetivo superior. Y el responsable primero y principal de la consecución de ese objetivo es la autoridad política, razón por la cual "de la filosofía clásica y cristiana de la autoridad – tal como lo escribe Zuleta Puceiro – no puede desprenderse jamás una conclusión negativista o minimalista del papel del estado en la vida social, precisamente porque el estado no es un artificio útil, un guardián del libre juego de las leyes de la economía, ni una oficina de negocios de la clase burguesa, sino la forma histórica que reviste la autoridad como principio de orden y de unidad de la sociedad política" (32).

La segunda de las fuentes de esta lamentable distorsión radica en considerar a las grandes corporaciones multinacionales como sociedades "menores", "intermedias" o "infrapolíticas", pretendiendo se les otorgue el mismo tratamiento que a una fábrica artesanal, una cooperativa rural o un comercio de barrio; estas últimas sí son sociedades "menores" y sería lamentable que el gobierno estatal asumiera las funciones que pueden realizar eficazmente. Pero cuando se trata de empresas monstruo, cuyo presupuesto es varias veces mayor que el de muchos estados y el valor de su producción superior al producto bruto de más de una nación, sólo por candidez o mala fe es posible hablar de ellas como de grupos "menores". En otras palabras, el principio de subsidiaridad, en el campo de lo económico, tiene plena aplicación sólo respecto de aquellas asociaciones que realmente se encuentran "dentro" del estado, que son "parte" de una comunidad estatal determinada, que no han adquirido dimensiones monstruosas, subvirtiendo el orden natural de la subordinación de lo económico a lo político de la justa ordenación del bien económico privado al Bien Común de la comunidad política (33).

VI

CONCLUSION: ABANDONO DE LA IDEOLOGIA Y RETORNO A LA FILOSOFIA

Llegado el momento de concluir estas consideraciones acerca de la realidad, importancia y funciones de los grupos sociales infrapolíticos, corresponde pongamos nuevamente de manifiesto la radical incapacidad del pensamiento ideológico para comprender y aceptar su necesaria existência, como asimismo la transcendencia de la función que les compete en una recta ordenación de la vida política y social. El simplismo esquemático, el individualismo inicial o final y la concepción seudo-escatológica de la vida política que caracterizan a las ideologías, no dejan

lugar para la multiplicidad, variedad y complejidad de sociedades que, natural y espontáneamente, el hombre estructura para mejorar su vida y asegurar el libre desarrollo de su personalidad.

El ideólogo sólo ve unidades simples: el individuo o el estado concebido de modo sustantivo; reduce la problemática política a una sola dimensión: económica, racial, de libertad personal; se estructura a partir de un a priori racional: el buen salvaje, el ario puro, el hombre genérico; supone la posibilidad de una redención total de la humanidad en la historia, de arribar a un paraíso intramundano: la sociedad sin clases, el reino germánico de los mil años o la sociedad de hombres librevolentes. En ninguno de estos postulados se descubre un lugar propio para los grupos menores; significan un factor de complejidad, de dificultad cognoscitiva, de entorpecimiento para la acción manipuladora del ideólogo. Por lo tanto, y conforme a las más puras reglas del pensamiento ideológico, deben ser eliminados del horizonte político, tal como si no existieran.

Otra cosa ocurre cuando se observa su realidad desde la perspectiva de la filosofía prática: se parte de la experiencia de una vida social múltiple y estructurada; se percibe al hombre tal como es: naturalmente sociable y necesitado de comunicación y amistad; se descubre la natural jerarquía que debe existir entre los grupos menores y el estado, entre el bien particular, los bienes parciales y el bien común político; se acepta la experiencia histórica demonstrativa de que la única garantía de la libertad personal radica en una comunidad fuertemente estructurada a través de grupos sociales; se demuestra, por último, que el mejor desarrollo de la personalidad humana requiere, como condición ineludible, una vida social múltiple e intensamente vivida.

Pero sobre todo, la filosofía — y más aún la filosofía iluminada por la Revelación, la filosofía cristiana — nos hace evidente la esterilidad de los esfuerzos por alumbrar um paraíso en la tierra, la vanidad de una escatología secularizada e histórica y el terrible infierno en que desembocan todos los intentos de redimir a la humanidad a través de la acción política. El Archipielago Gulag es el final lógico de las ideologías, es la consecuencia de no aceptar que El Reino no es de este mundo y que el hombre no puede construir paraísos; es el resultado de no resignarse a que la máxima aspiración humana posible es hacer más habitable la ciudad de los hombres, mientras dure su peregrinaje hacia la Ciudad de Dios. En esta última tarea, los grupos sociales infrapolíticos cumplen una función insustituible.

La otra tarea, la de la salvación total del hombre, tiene su lugar más allá de la muerte y de la historia, cuando el Hijo de Dios pronuncie su sentencia definitiva, inapelable y perfectamente justa.

NOTAS:

(1) Acerca del concepto de Filosofía Política, vid. Kuhn, Helmut, **El estado,** Madrid, Rialp, 1979, ps. 17-37.
(2) Aristóteles, **Política,** II, 2, 1261 a.
(3) Santo Tomás de Aquino, **El régimen político** (De regimine principum), versión de Victorino Rodríguez O. P., Madrid, F. Nueva, 1978, 11 y I, 14, 74.
(4) Vid. entre otros, Montesquieu, **De l'esprit des lois,** París, E. Flammarion ed.. S.F., t. II, ps. 60-61.
(5) Strauss, Leo, **¿Qué es la filosofía política?** Madrid, Guadarrama, 1970, ps. 35/26.
(6) Vid. Hennis, Wilhem, **Política y Filosofía Práctica,** Buenos Aires, Sur, 1973, passim.
(7) Vid. entre otros, Servier, Jean, **L'ideologie,** París, P.U.F., 1982, ps. 4-16 y Baechler, Jean, **Qu'est-ceque l'ideologie,** París, Gallimard, 1976, ps. 20 y siguientes.
(8) Calderón Bouchet, Rubén, **Guillermo de Ockham, ideólogo del siglo XIV,** en "Idearium", Nº 1, Mendoza, U. de Mendoza, 1975, ps. 33-48.
(9) Ibídem, 34.
(10) Strauss, Leo, **ob. cit.,** p. 26.
(11) Hutin, Serge, **Los gnósticos,** Buenos Aires, Eudeba, 1976, trad. de Thomas Moro Simpson, ps. 9-10, Vid. asimismo Bareille, G., **Gnosticisme,** en: **"Dictionnaire de Theólogie Catholique",** París, Librairie Letouzey, 1947, t. 6-2, ps. 1434-1467.
(12) Vid. el excelente trabajo de Juan Cruz Cruz, **Reivindicación de la razón práctica. Para una superación de la utopía,** en **"Persona y Derecho",** Nº 9, Pamplona, Eunsa, 1982, ps. 181-224.
(13) Besançon, Alain, **Los orígenes intelectuales del Leninismo,** Madrid, Rialp, 1980, p. 17 y siguientes.
(14) Escribe a este respecto Juan Cruz Cruz: "la utopía (Cruz denomina "utopía" a lo que nosotros llamamos "ideología") realiza un desajustamiento completo en las funciones de la inteligencia eliminando la función receptiva o aprehensiva. Y como la imagen que constituye no puede en verdad cambiar la estructura del mundo sin que parezca un absurdo, llega a simplificar el universo entero suprimiendo todos aquellos elementos constitutivos, que pudieran poner en peligro la coherencia del sistema proyectado" **(ob. cit.** p. 201). La bibliografía sobre el tema de las ideologías es enorme y de desigual valor; la mayoría de muy poco valor. Entre las últimas publicaciones, puede leerse con provecho: Molnar, Thomas, **Christian Humanism. A critique of the Secular City and its Ideology,** Chicago, Franciscan Herald

Press, 1978; Reboul Oliver, **Langage et ideologie,** París, P.U.F., 1980; Bouricaud, François, Le bricolage ideologique, París, P.U.F., 1980; Simón, Michel, **Comprendre les ideologies,** París, Chronique Sociale, 1978; Freund, Julien, **Theorie et utopie,** en **"Philosophie et Politique; Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales",** Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxeles, 1980-81; AA.VV., **Etica y Teología ante la crisis contemporánea,** Pamplona, Eunsa, 1980, sobre todo los trabajos de Emanuele Samek, Wolfang Strölb y Josef Stallmach.

(15) Rousseau, Jean Jacques, **El contrato social,** trad. de Enrique de la Rosa, Buenos Aires, Fabril Editora, 1961, p. 153.

(16) Sobre ell pensamiento de Paine, vid. Krammik, J. y Watkins, F.M. **La era de la idología,** Buenos Aires, Eudeba, 1981, ps. 14-19.

(17) Conf. García Pelayo, Manuel, **Derecho Constitucional Comparado,** Madrid, Revista de Occidente, 1964, ps. 141-204.

(18) D'Ors Alvaro, **Ensayos de Teoría Política,** Pamplona, Eunsa, 1979, ps. 216 y 217.

(19) Von Mises, Ludwig; **La Acción Humana,** Madrid, Sopec, 1968, p. 867-873.

(20) Vid. Galvão de Souza, José P., **A importancia capital dos grupos intermediarios na Doutrina Social da Igreja,** en **"Actas del Congreso sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la realidad contemporánea",** Mendoza, Idearium, 1982, p. 193.

(21) Molnar, Thomas, **El "Estado Débil",** Mendoza, Idearium, 1981, ps. 7 y 8.

(22) Passerin D'Entreves, A., **La notion d'Etat,** París, Sirey, 1969, p. 277.

(23) Creuzet, Michel, **Los cuerpos intermedios,** Buenos Aires, El Cruzamante, 1979, p. 185.

(24) Brunner, Emil, **La Justicia-Doctrina de las leyes fundamentales del orden social,** México, Unam, 1961, p. 102.

(25) Marx, Carlos, **Crítica del Programa de Gotha,** Buenos Aires, Anteo, 1973, p. 33.

(26) Conf. Sánchez Agesta, Luis, **Principios de Teoría Política,** Madrid, Ed. Nacional, 1979, p. 181 y siguientes.

(27) Pío XI, **Quadragesimo Anno,** II, 5, 79 y 80.

(28) Vid. nuestro trabajo **Acerca del fundamento del principio de subsidiaridad,** en "Mikael", nº 28, Paraná, 1982, ps. 99-105.

(29) La contraposición entre filosofía e ideología está muy estudiada por Yves, Simón en su obra **The tradition of natural law,** New York, Fordham U.P., 1967, ps. 16-27.

(30) Hayeck, F.A., **Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas,** Buenos Aires, Eudeba, 1981, ps. 268 y 269.

(31) Conf. GONZÁLEZ Alvarez, Angel. **El principio de subsidiaridad y la naturaleza del hombre,** en AA VV., **El principio de subsidiaridad,** Madrid, Speiro, 1982, p. 54 y passim.

(32) Zuleta Puceiro, Enrique, **El principio de subsidiaridad en relación con el principio de totalidad,** en AA. VV., **El principio de subsidiaridad,** Madrid, Speiro, 1982, p. 132.

(33) Escribe Zuleta Puceiro en el trabajo ya citado: "Nada permite pensar que las sociedades actuales marchen hacia una sociedad absolutamente estatalizada; sí lo hacen, en cambio, hacia formas de uniformación y masificación de la vida social en las que la lógica moderna de la totalidad instaurará formas de dominación seguramente peores que las actuales" (p. 133); Pío XII, por su parte, dejó di cho: "Tanto si se trata de sindicatos patronales u obreros, de "trust" económicos, de agrupaciones profesionales o sociales, estas organizaciones han adquirido un poderío que les permite pesar sobre el gobierno y la vida de la Nación (. . .). Precisamente por esto, los poderes públicos, para proteger la liberdad del cuidadano y a la vez servir al bien común por la activa cooperación de todas las fuerzas vivas de la Nación, deben ejercer su autoridad con firmeza e independencia" (Crisis de poder y crisis de civismo, Carta al presidente de las Semanas Sociales de Francia, **Doctrina Pontificia - Documentos Políticos,** Madrid, BAC, 1958, p. 1021).

IX

LA SOCIEDAD NACIONAL Y LA SOCIEDAD INTERNACIONAL PARA EL ANALISIS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Dr. Pedro Enrique Baquero Lazcano, Universidade Nacional de Córdoba, Argentina.

1. – La Doctrina Social de la Iglesia es un cuerpo doctrinario tan rico y extenso, que a los fines de esta comunicación, se impone buscar un **esquema** breve pero suficiente, para tratar de iluminar la situación contemporánea de la Sociedad internacional, y desde ésta, también a la de las Sociedades nacionales.

Para ello procuramos identificar a las **cuatro causas** clásicas correspondientes al concepto de sociedad, o sea la causalidad material o principio indeterminado de la misma; la causalidad formal o principio determinante de la sociedad; la causalidad eficiente o sea la que pone a la causa formal; y la causalidad final, o término intencional del agente al actuar. – De tal elaboracíon surgirá la diferencia entre Sociedad nacional y Sociedad internacional, pero tanto para una como para otra, hemos de afrmar que **la sociedad implica un grado altamente evolutivo de la relación entre los seres humanos.** – Al respecto tenemos presente la distinción (1) de Jacques Maritain entre Comunidad y Sociedad. – Tres elementos caracterizan a la primera: **pluralidad de personas, hechos naturales** que se imponen a dichas persona, y el surgimiento en las mismas, por estos hechos forzosos, de **interesses similares.** Caracterizan a la Sociedad también tres elementos: **pluralidad de personas, actos deliberados y libres** de las mismas y **fines** concertados. – Mientras la Comunidad es un hecho natural, la Sociedad es un evento cultural, en el que el espíritu asume a lo dado. – Y como **el hombre es unidad sustancial de espíritu y materia,** tiende naturalmente a asumir con

su espíritu a la realidad en la que se encuentra ubicado: **toda comunidad tiende a convertirse en Sociedad.**

2. – Dice Juan XXIII en Pacem in terris (2), al hablar del error en que muchos incurren al pensar que las relaciones entre los hombres pueden regirse por las mismas leyes cósmicas de las fuerzas irracionales, que en verdad las leyes reguladoras de las relaciones entre los hombres, Dios las ha escrito en la naturaleza del ser humano: "son en efecto, estas leyes las que indican claramente cómo los individuos deben regular sus relaciones en la convivencia humana; las relaciones de los ciudadanos con la autoridad pública dentro de cada comunidad política; las relaciones entre estas mismas comunidades políticas; finalmente, las relaciones entre los ciudadanos y comunidades políticas de una parte y aquella comunidad mundial, de otra, que las exigencias del bien común universal reclaman urgentemente que por fin se constituya".

La causalidad material de la Sociedad humana está constituída, pues, por **las relaciones entre los hombres.** – Éste es el principio indeterminado, cuya forma determinante puede ser justa o injusta, eficaz o ineficaz, cristiana o pagana, etc. - Santo Tomás (3), al tratar el tema magno de las divinas Relaciones, puntualiza que "la relación, por su razón propia, no significa más que referencia a otro". - Y añade: "este referir-se se halla a veces en la misma naturaleza de los seres, como sucede cuando algunas cosas están por naturaleza ordenadas unas a otras y tienen entre sí inclinación mutua, y estas relaciones son forzosamente reales..." "La relación puramente de razón, en cambio, está en la comparación que ésta efectúa respecto de dos cosas. - **La relación entre los seres humanos es una relación real,** en tanto la existencia misma de todo ser humano implica referencia a los demás hombres. – Es que toda persona humana, por su misma existencia, ya afecta a la existencia del prójimo. – Nadie ha visto su propio rostro, pues el espejo da una visión invertida: nos conocemos en el rostro del prójimo.

Dios ha creado al hombre sociable y por eso señala León XIII en su encíclica Libertas (4) que "no puede, en efecto, dudarse que la sociedad establecida entre los hombres, ya se mire a sus partes, ya a su forma que es la autoridad, ya a su causa, ya a la gran copia de utilidades que acarrea, existe por voluntad de Dios, que es quien creó al hombre para vivir en sociedad, y quien le puso entre sus semejantes para que las exigencias naturales, que él no pudiera satisfacer solo, las viera cumplidas en la sociedad."(5)

3. – La **causalidad formal** es el ordenamiento que, en dichas relaciones, produce **la recta razón,** o, dicho en otras palabras, es **la recta racionalidad de las mismas.** – Señala la encíclica Pacem in terris (6) que "... las relaciones entre los pueblos, no menos que entre los particulares, se han de regular, no por la fuerza de las armas, sino según la recta razón, o sea conforme a la verdad, a la justicia y a una eficiente solidaridad". – Ello

es lógico, pues el ser humano tiene justificativo, según la Constitución Gaudium et Spes (7) "al creerse, por su inteligencia, superior al "universo de las cosas". – Su razón y su inteligencia **especifican** a la naturaleza humana y la distinguen en el Universo, como apta para captar lo universal y, por lo tanto, dotada de libre albedrío que le permite elegir alternativas a la particularidad propuesta. – Pero esta inteligencia humana, capaz de penetrar la inteligibilidad del ser, **es recta** en tanto expresa el orden natural que Dios mismo, como Creador, ha impreso en la propia naturaleza humana y en la naturaleza misma de todas las cosas. – Y ello es así, porque **la ley natural** es la participación de la criatura en **la ley divina o eterna,** o sea el pensamiento eterno de Dios, quien desde siempre ha concebido cómo deben ser las relaciones humanas. – La **ley positiva humana** tiene, en dicha ley natural, su fundamento y su limitación. – Su fundamento, pues la propria ley natural exige que el ser humano determine la norma correspondiente y las variables circunstancias de tiempo y lugar; su limitación, pues la determinación de esa ley positiva no podrá, en justicia, violar a la ley natural, y más aun, encontrará en ésta su fuente de inspiración. Ha dicho Pío XII que "el orden nuevo del mundo de la vida nacional e internacional... no deberá en adelante apoyarse sobre laincierta arena de normas mudables y efímeras, abandonadas al arbitrio del egoísmo colectivo e individual. Deben más bien alzarse sobre el fundamento inconcuso, sobre la roca inconmovible del derecho natural y de la revelación divina"(8).

Porque si bien la recta razón ordena adecuadamente a las relaciones entre los hombres, ella tiende a la perfección en tanto está potenciada, **por la Gracia divina,** que opera en la intimidad del alma de cada persona humana, de tal manera que los cristianos pueden comunicar a la sociedad temporal, en la medida en que sean fieles al don de la Gracia, toda esa plenitud que nace de la Revelación.

4. – La **esencia de la sociedad** ha quedado definida en la unión de la causalidad material y de la causalidad formal, o sea que **la sociedad no es otra cosa que las relaciones recíprocas entre los hombres ordenadas por la razón, razón que, por tratarse de acciones y pasiones humanas, peticiona fines.** – La relación natural en que nos encontramos inicialmente se transfigura, así, en relación cultural, elaborada, libre, y deviene en sociedad. – Dijimos ya que toda comunidad tiende a convertirse en sociedad. – Y en ésta, los intereses similares que se daban en aquélla, aparecen elaborados en finalidades comunes a los socios.

Pero quien pone a la causa formal, movido por la causa final, o sea el agente, la causa eficiente, es quien **actualiza en la existencia a la esencia de la sociedad.** – Y como ésta no es otra cosa que un momento elevado de evolución de la relación humana, y ésta reside en los hombres, que, por su corporeidad, están en un tiempo y en un lugar, **aparecen múltiples sociedades que entran en la historia.**

5. - La **causalidad eficiente** inmediata de la sociedad es **la persona humana,** pero no debemos perder nunca de vista que la causalidad primera es siempre **Dios.** - Él ha creado al hombre y lo hacreado sociable. - Por tanto, la constitución de la sociedad y su desarrollo es algo bueno. Pero Dios es causa primera de todo acto bueno. – De ahí, pues, que detrás del esfuerzo humano, está el inefable esfuerzo divino. – Dice el filósofo argentino y nuestro Maestro en la Universidad Nacional de Córdoba Alberto Caturelli (9) que "si es natural la sociedad, natural es su origen, y si es natural su origen, su causa última es el autor de la naturaleza, Dios. Por eso, parece no solamente falsa, sino inútilmente complicada y problemática la doctrina del contrato artificial, sea que los hombres se hayan reunido porque primero vivieron en guerra contínua y por su misma preservación decidieron asociarse, como creyó Hobbes (1588-1679), o porque primeiro vivieron en un estado asocial, libérrimos, y decidieron asociarse por un contrato que generó la sociedad, causa de los males del hombre, como sostuvo Juan Jacobo Rousseau (1712-1778). La doctrina del contrato artificial ignora el carácter social del hombre, que es un constitutivo suyo, como ahora, entre otros, lo ha puesto Heidegger de manifiesto en su analítica del "existente".

Causa inmediata en la constitución temporal de la sociedad humana es la persona misma del hombre. – Señala la Constitución Gaudium et Spes (10) que "los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia incapacidad para realizar una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la que todos conjuguen, día tras día, sus fuerzas en vista a una constante mejora del bien común". Y Paulo Sexto (11) puntualiza que "el hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que dueño de sus acciones, y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las "exigencias." – En realidad, la tendencia social del hombre nace tanto de su indigencia, que necesita el auxilio del prójimo; cuanto de su grandeza, capaz de asumir a toda la humanidad y a todo el Universo, en su inteligencia y en su amor. – Y ciertamente que la constitución de la sociedad implica concertar las acciones para un fin común, lo que peticiona la existencia de **una inteligencia** ordenadora de las mismas hacia la finalidad propuesta, o sea **una autoridad** (12), autoridad que no puede ser la arbitrariedad del gobernante, pues ella es "la facultad de mandar según "razón" (13).

Las estructuras concretas de dicha autoridad "pueden ser múltiples según el modo de ser de cada pueblo y la marcha de su historia"(14) y, por cierto, "del hecho de que la autoridad derive de Dios no se "sigue el que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la misión de ejercitarla, así como de determinar las formas de

gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercitar. – Por lo cual, la doctrina que acabamos de exponer es plenamente conciliable con cualquier clase de régimen genuinamente democrático (15), según las enseñanzas de S.S.Juan XXIII, en la memorable encíclica Pacem in terris. – Por nuestra parte añadimos que, **si toda autoridad proviene de Dios, lo que cierta y seguramente no proviene de Dios, como el ultraje a la persona humana y la persecución a la Iglesia de Cristo, carece de legitimidad.**

6. – La **causalidad final** de la sociedad humana es **el bien común** de los socios. – Pío XI lo señala claramente diciendo que "promover el bien común temporal es el fin de la sociedad civil" (16). – La constitución Gaudium et Spes (17) destaca que "el bien común abarca todas las condiciones de la vida social que permiten al hombre, a la familia y a la asociación conseguir más perfecta y rápidamente su propia perfección". – Doctrina perpetua de la Iglesia, es también la que fluye del concepto mismo de ley del Doctor Angélico (18) o sea ordenación de la razón al bien común promulgada por el que tiene cuidado de la comunidad. – Este bien común es el buen vivir de los socios producido por la acción concertada de todos ellos. – Es por el bien común donde se ve claramente que no es el hombre para la sociedad, sino la sociedad para el hombre, pues como dice S.S.Pío XI (19) "en el plan del Creador, la Sociedad es un medio natural, del cual el hombre puede y debe servirse para el logro de "un fin, siendo la Sociedad Humana para el hombre, y no viceversa".

7. – Por obra de la causa eficiente, la esencia de la sociedad se actualiza en la existencia de diversas sociedades concretadas en diversos tiempos y lugares. – Entra así en la historia y se va constituyendo en diversas sociedades, **determinadas** por el elemento **cuantitativo,** o sea la extensión de sus socios, o bien por el elemento **cualitativo,** o sea por la finalidad concreta que persigue.

Dijimos que **toda comunidad tiende a convertirse en sociedad.** Pues bien, sobre las comunidades nacionales se fueron creando **las sociedades políticas nacionales. — Desde el instante mismo en que existieron en nuestro planeta dos sociedades políticas nacionales, surgió la Comunidad internacional,** pues los hombres que integraban aquellas dos unidades nacionales tenían el interés objetivo común de evitar la guerra y de ayudarse en la paz. (20) — La Iglesia tiene dicho, por voz de uno de sus más grandes Pontífices, Pío XII (21), que "la doctrina católica sobre el Estado y la sociedad civil se ha fundado siempre sobre el principio de que, "según la voluntad divina, los pueblos forman en conjunto una comunidad "con fines y deberes comunes". — Porque sobre la base de la comunidad internacional, ya presente en la antiguedad, la Edad media fué creando las sociedades supranacionales, aunque regionalizadas por su fe, su cultura y su geografía. — Es en los cimientos de la sociedad suprancacional regional de Europa occidental, en

la Cristiandad occidental, donde se levanta el edificio de **la moderna Sociedad Internacional** (22). — A partir de Westfalia 1648, los Estados europeos aceptan convivir pacíficamente, a pesar de sus diferencias de fe y de ideas. — Es en este núcleo donde van ingresando potencias extracontinentales, como la Sublime Puerta en 1856 (Tratado de Paris), y, en la segunda mitad del siglo pasado, las grandes naciones asiáticas: Siam, Japón y China. — También América ingresa de modo masivo en la segunda mitad del siglo pasado, particularmente con las grandes conferencias internacionales de la Haya de 1899 y 1907. — Después de la Segunda Guerra Mundial se unen a la Sociedad Internacional los nuevos Estado africanos y ésta se exibe hoy prácticamente completa, planetaria, universal. — **El magno problema que afronta nuestro siglo, desde el punto de vista político, consiste en institucionalizar dicha internacional.** — Fracasada la Sociedad de las Naciones (1919), es sustituída por la actualmente vigente Organización de las Naciones Unidas (1945), que reúne a ciento cincuenta y siete Estados de todo el mundo. — Aunque referido al campo económico, ya Pío XI (23) exhortaba a las naciones a promover, "por medio de sabios tratados e instituciones, una fecunda y feliz cooperación..." - Y en días más recientes, otro Pontífice, Paulo VI (24) destacaba su apoyo moral a ONU, diciendo que "representa el camino obligado de "la civilización moderna y de la paz mundial...", aunque con razón, su antecesor Juan XXIII (25) había advertido que "deseamos, pues, vivamente que la Organización de las Naciones Unas pueda ir acomodando cada vez mejor su estructura y sus medios a la amplitud y nobleza de sus objetivos".

La Sociedad internacional tiene, pues, instituciones universales, y dentro de dicho sistema, el de ONU, se han ido creando sistemas regionales (como el de nuestra OEA), a la vez que organizaciones especializadas (como la Organización Mundial de la Salud, o la UNESCO) en determinados y concretos fines parciales. - La Sociedad nacional se encuentra hoy inmersa en la creciente dimensión de la vida internacional. — Por ello, veremos cuáles son los aspectos sobresalientes de cada una de sus cuatro causas, primero respecto de la Sociedad internacional e finalmente trataremos de iluminar, siempre a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, el destino presente de las Sociedades nacionales.

8. – Si **la causalidad material** de la Sociedad humana, tanto nacional como internacional, está dada por las relaciones entre los hombres, podemos destacar, en la actualidad, algunos aspectos más sobresalientes: a) **la explosión cuantitativa en el crecimiento de las relaciones humanas,** tanto por el crecimiento mismo de los sujetos de las relaciones, cuanto por el desarrollo tecnológico que vehiculiza a las mismas. – Por eso ha podido decir Juan XXIII (26) que "los problemas

más importantes del día en el ámbito científico y técnico, económico y social, político "y cultural, por rebasar con frecuencia las posibilidades de un solo país, afectan necesariamente a muchos y algunas vezes a todas las naciones". – Ante esta situación, han proliferado en el mundo las prácticas de la esterilización y del aborto, frente a la firme oposición de la Iglesia Católica: el remedio ante la superpoblación no es matar, sino **explotar racionalmente las riquezas del planeta.** – En torno del niño recién llegado es más congruente que canten los ángeles y no que lloren los hombres. – Pero es claro que la explotación racional de las riquezas del planeta y su necesario complemento de distribución internacional, hiere al egoísmo de los imperios vigentes, comunista y capitalista. – **b) La concentración de la riqueza,** ya que aproximadamente el veinte por ciento de la población mundial, tiene el ochenta por ciento de la riqueza, de la renta lo que **tiende a arrojar a las tres cuartas partes de la humanidad, a condiciones infrahumanas.** – Señala Juan XXIII (27) que "el problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico: las primeras gozan de "una vida cómoda; los segundos, en cambio, padecen durísima escasez". – Cómo no escuchar, en estos tiempos, a la voz apocalíptica que, en medio de los cuatro Seres, y ante el caballo negro del hambre, décia: "un litro de trigo por un denario, tres litros de cebada por un denario", indicando el altísimo costo del alimento? (28) Y la solución, el camino sigue siendo la justiça, para el caso **la justicia distributiva:** "queda por instaurar una mayor justicia en la distribución de los bienes," tanto en el interior de las comunidades nacionales como en el "plano internacional" (29). – c) Una **confusión divisionista** de la unidad humana. – Volvamos al Magisterio eclesiástico y escuchemos a Mater et Magistra (30): "... los hombres, y principalmente las supremas autoridades" de los Estados, tienen en su actuación concepciones de vida "totalmente distintas. Hay, en efecto, quienes osan negar la existencia de una ley moral objetiva, superior a la realidad externa y al hombre mismo, absolutamente necesaria y universal y, por último, igual para todos. Por esto, al no reconecer los hombres una única ley de justicia con valor universal, no pueden llegar en nada a un acuerdo pleno y seguro". – Nuestra Señora, la Santísima Virgen María, que anda de peregrina por este mundo, hace ya más de um siglo, en sus celestiales apariciones, dijo bien claramente en la primera de ellas, en la Salette, Francia, 1846. "Olvidada la santa fé en Dios, cada individuo querrá guiarse por sí mismo y ser superior a sus semejantes" (31) Yá esta resulta la situación, bien descrptiva de lo que hoy acontece en el mundo: "Dios permitirá a la vieja serpiente sembrar la división entre los reinantes, en todas las sociedades y en todas las familias" (32). – Hay que volver a las fuentes: "el orden que rige en la convivencia entre los seres humanos es de naturaleza moral. Efectiva-

mente se trata de un orden que se cimenta sobre la verdad, debe ser practicado según la justicia, exige ser vivificado y completado por el amor mutuo..." (33). – d) **Una exasperada violencia,** de tal suerte que como dice La Santísima Virgen en la Salette, no se oye "más que rumor de armas de blasfemias".(34) Las guerras posteriores a la Segunda Guerra Mundial ya han cobrado tantas vidas como ésta; las potencias imperiales como la Unión Soviética sofocan a sangre y fuego cualquier intento de liberación de los nobles pueblos de Polonia, Checoslovaquia, Alemania Oriental, Hungría, Afganistán, en tanto los imperios de Occidente imponen también su voluntad con el rigor de las armas, como ocurrió en Malvinas. – Y a ello se suma el terrorismo internacional. – No se oye, verdaderamente, más que "rumor de armas y de blasfemias". – La violencia es como un fuego que enciende el orgulho rechazando la existência del otro, por la sencílla razón de que esa existencia marca su límite. – Frente a ello se levanta una vez más la voz de la Iglesia: (35) "una ordenación jurídica en armonía con el orden moral y que responda al grado de madurez de la comunidad politica constituye, no hay duda, un elemento"fundamental para la actuación del bien común" – El Derecho y la Moral que lo fundamenta a aquél, implican la pluralidad de sustancias humanas, y la necesidad de armonizarlas por la Justicia, que dé a cada uno lo suyo, y por el Amor, que dá lo suyo de cada uno. – (36).

9. – Hemos dicho que **la causalidad formal** de la Sociedad humana, tanto nacional como internacional, está constituída por la recta racionalidad. – Esta recta racionalidad supone la construcción de la sociedad sobre **la base inconmovible del derecho natural,** pues sin él el derecho positivo no tiene otro fundamento que el poder irracional del gobernante. – A su vez, el derecho natural, toma su fuerza obligatoria de la própria **ley eterna,** del propio pensamiento eterno de Dios, el Cual, en tanto término real transcendente para cada persona humana, libera a ésta de las pretensiones de absoluto de los entes finitos y temporales, sean la raza, la nación, la classe, el dinero, el jefe, etc.

El **sistema jurídico internacional vigente** a nivel mundial, por norma positiva, ha consagrado en la Carta Constitucional de la ONU (art.2) cuatro grandes principios: la **buena fé,** la igualdad soberana delos Estados, la solución pacífica de los conflictos y la no intervención. – A ellos debemos añadir el principio de la justiça, expresamente enunciado como principio de la Organización, en el art. 10. A su vez, la Resolución nº 2625 (XXV) de la Asamblea General de dicha Organización, ha añadido, en el art l. el principio de solidaridad internacional. – La **buena fé** internacional exige cumplir las obligaciones conforme a la voluntad real con que se contrajeron. – La **igualdad** de los Estados implica que, en las mismas situaciones, se rigen por la misma norma jurídica, y esta igualdad se fundamenta en el derecho de **soberanía** o,

mejor, de poder soberano, vale decir supremo en un ámbito relativo, a determinadas personas (población), espacio (territorio), tiempo (existencia), poder que, con acierto, ya no se considera absoluto, pues queda **limitado** por los derechos de la propia Sociedad internacional, por los derechos de los demás Estados y por los derechos esenciales de la propia persona humana. – **La solución del conflicto internacional debe ser pacífica,** esto es que la guerra está prohibida, con dos excepciones: la que realiza la propria Organización para imponer el Derecho al Estado rebelde (art. 42 Carta ONU), y la de legítima defensa (art. 51 Carta ONU) ante la agresión armada extrajera. – Se llaman conflictos internacionales (37), según la definición clásica del Dr.Emilio Baquero Lazcano a "las disensiones que ocurren entre los Estados en el orden "internacional, es decir situaciones de pugnas y oposiciones entre dichos Estados, sosteniendo propósitos, intereses o pretensiones jurídicas contradictorias, cualquiera que sea su importancia y gravedad; pero en sentido estricto la denominación de conflicto sólo debe expresar las disensiones de carácter grave". – La **no intervención** exige que los Estados se abstengan de tomar ingerencia coactiva en los asuntos de otro Estado. – La **justicia** es la voluntad perpetua y constante de dar a cada uno lo suyo. – La **solidaridad** es llamada en la Resolución antes mencionada "cooperación" y consiste en la acción concertada para "el bienestar general de las naciones".

Estos pocos principios constituyen un basamento razonablemente valioso, como cimientos del orden internacional: **relaciones** de buena fé, **organizadas** por la justicia, en virtud de la acción concertada de **Estados con igualdad de derechos** y para obtener **el bienestar general.** — Las cuatro causas de la Sociedad humana reciben un princípio adecuado al derecho natural. — Si estos principios constituyen **la esencia** de ONU, no es menos cierto que, la propria Carta al organizar **la existencia** de la misma, los desvirtua en favor del **equilíbrio de las super potencias,** fundamentalmente por el modo de constitución, votación y facultades del Consejo de Seguridad, que permite a las grandes potencias decidir los asuntos referidos a la paz y a la seguridad internacionales, según su gusto (arts. 23.24,27,39 y siguientes Carta ONU).

De haí la ambivalencia de Naciones Unidas, sus contradicciones, su valor y el imperativo de perfeccionaria. — De ahí también que no ha podido crear una verdadera y plena autoridad mundial, por lo que grandes Poderes escapan al control del Derecho y de la Moral internacional. — Y la pugna de crear un orden internacional al margen de Dios y del derecho natural. — Tal el ateísmo marxista vehiculizado por ese gigantesco imperio expansivo y totalitario de la Unión Soviética. – Es verdad que el marxismo mismo vá declinando en sus prestigios ante la intelectualidad mundial, fundamentalmente por la contradición entre sus promesas de libertad y la realidad opresiva de

los regímenes histórico marxistas. – Mas como el marxismo es solamente um momento en el desarrollo del error en la historia, avanza otro ateísmo maś peligroso tal vez, porque ya no pretende apoyarse en mitos, sino en ciencia. – Es Comte, es el Positivismo, que ha proclamado (38) la nececidad de "sustituír en todo lo absoluto por lo relativo". – Es el ateísmo que viene indebidamente asociado al espectacular progreso de las ciencias naturales. – Y entonces escuchamos con asombro a la Santísima Virgen de la Salette: "Los gobernantes civiles tendrán todos un mismo designio, que será el de abolir y hacer desaparecer todo principio religioso, para dar lugar al materialismol al ateísmo, al espiritismo y a toda clase de vicios"(39).

10. – La **causalidad eficiente** inmediata de la Sociedad humana son los hombres. Pero en la vida internacional, por la deformación de los principios y propósitos de ONU, las instituciones internacionales mismas brindan un margen de arbitrariedad máximo a las superpotencias. En la Segunda Guerra Mundial,se enfrentaron los **tres grandes sistemas de Política internacional** (40): la **hegemonía** en que un Estado se impone a los demás y les fija la ley, que fué corporizada en la tiranía nazi;el **imperio del Derecho,** en que todos los puebios fijan la ley, por acuerdo, que fué invocado por la Carta del Atlántico como propósito de las potencias aliadas y que inspiró los principios y propósitos de la ONU; y la hegemonía de las grandes potencias llamada **equilibrio internacional,** que fué consagrado en Yalta 1945 e institucionaliza el Consejo de Seguridad. – Paralelamente y ante la insuficiencia de ONU, en buena medida determinada por esa contradicción interna, se han ido creando **Poderes paralelos, cuasi clandestinos,** de los cuales puedo citar a dos: las Corporaciones económicas multinacionales, organizadas en Ocidente por la Trilateral Comission; y el Terrorismo internacinal, inspirado y estimulado por el imperio del oriente. – Su crecimiento crea, como en la novela Frankestein de Mary Schelley, graves problemas a sus creadores mismos, en cuanto a las posibilidades de control. – Pero ciertamente que pretenden sustituir a los pueblos como sujetos naturales del orden internacional, para modelar una vida internacional según la arbitrariedad de sus voluntades y por el fundamento exclusivo de su Poder.

11. – La **causalidad final** es el bien común internacional, en el caso de la Sociedad con ese alcance. – Es evidente que la distorsión interna de ONU, el sistema del equilíbrio hegemônico de Estados Unidos y la Unión Soviética, y la creación de Poderes mundiales paralelos y hasta cuasi clandestinos, o directamente clandestinos obstaculizan severamente la posibilidad de encauzar el esfuerzo de las naciones hacia el bien común. – Y sin embargo nunca debemos perder de vista que Dios es la causa mediata de la sociedad humana, y es también el fin transcendente del hombre. – **En tanto Él quiere la sociedad internacional, no debemos descansar en luchar por su recta constitución.** – En

tanto Él nos atrae como Causa final, debemos siempre recordar la oración de Jesus (41): "Para que sean uno como nosotros somos uno". – Porque la sociedad humana es también un aprendizaje inefable que Dios nos ofrece, de aprender a vivir el Cielo, llevándonos por el amor los unos a los otros. Mientras más cueste, más mérito.

12. – La **Sociedad humana nacional** se vé inmersa en un mundo de creciente penetración internacional, lo que la ha impelido a limitar su soberanía. – Todo el problema está en que esta limitación sea hecha **para el bien común internacional,** en cuyo caso se justifica, y **no para el bien particular y sedicente** de las grandes potencias, o, mucho menos justificado aún, para provecho de particulares poderosos, sean las centrales del Terrorismo internacional, sean las Corporaciones económicas multinacionales. – **Lo que está en juego, en esta hora crucial para los Estados nacionales, es su subsistencia con un mínimo suficiente de libertad.** – Esto tendría que llevarlos a la alianza, a **la integración,** para no ser utilizados por los grandes Poderes del mundo, como intermediarios de la gran lucha entre aquéllos. – Y ahí está el proyecto pendiente de San Martín, de Bolívar y de los grandes de América Latina, la gran nación Hispanoamericana inconclusa, entendiendo en la Hispanidad también a Portugal, y a Brasil, como enseña el eminente filósofo Galvao de Souza. – Surgiría así una Potencia inspirada en su cultura, en los fundadores del Derecho y de la Moral internacional, en la escuela teológica española con Francisco de Vitoria al frente, que podría intentar algún liderazgo mundial con la originalidad de no pretender ser servida por las demás naciones, sino de servirlas.

La consolidación recta y ordenada de la Sociedad humana, **preservando las naciones** y avanzando hacia la Sociedad internacional **perfeccionada,** constituyen siendo objetivos para el cristiano de nuestros días, de impostergable imperatividad. – Para que no llegue aquél hombre de satánica grandeza, que anunciaba Donoso Cortés, que impondrá la norma universal de su capricho; para que aprendamos a ser uno como Cristo y su Padre lo son; para que la belleza no se exilie de la Tierra bajo el fuego atómico; para que se enjuguen las lágrimas de Nuestra Señora, que anda llorando por el mundo, la falta de santidad de sus hijos. – Porque,como decía León Bloy (42),la única tristeza es no ser santos.

NOTAS

1) MARITAIN Jacques-El Hombre y el Estado, Ed. Kraft, Buenos Aires 1952.

2) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 7.

3) SANTO TOMAS – Suma Teológica, I, q. 28, a. 1.

4) LEÓN XIII – Libertas, Punto 14.

5) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 46 – Confirmatorio.

6) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 114.

7) VATICANO II – CONSTITUCION PASTORAL "GAUDIUM ET SPES", punto 15.

8) PIO XII – Summi Pontificatus – Punto 32.

9) CATURELLI Alberto – La Filosofía, Ed. Gredos,Madrid 1977, XIII, 9b, Partel

10) VATICANO II – CONSTITUCION PASTORAL "GAUDIUM ET SPES", punto 74.

11) PAULO VI – Populorum Progressio – Punto 34.

12) VATICANO II – CONSTITUCION PASTORAL "GAUDIUM ET SPES", punto 74.

13) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 47.

14) VATICANO II – CONSTITUCION PASTORAL "GAUDIUM ET SPES", punto 74.

15) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 52.

16) PIO XI – Divini Illius Magistri – Punto 44.

17) VATICANO II – CONSTITUCION PASTORAL "GANDIUM ET SPES", punto 74.

18) SANTO TOMAS – Suma Teológica, 1-2,90,40.

19) PIO XI – Divini Redeptoris – Punto 13.

20) BAQUERO LAZCANO PEDRO – Misión, Crisis y Futuro de las Naciones Unidas", Ed. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba 1977.

21) PIO XII – Alocución de Navidad 1948.

22) VERDROSS Alfred – Derecho Internacional Público – Ed. Aguilar, Madrid 1957.

23) PIO XI – Quadragésimo anno – Punto 89.

24) PAULO VI – Au moment de prende – Punto 3.

25) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 145.

26) JUAN XXIII – Mater et Magistra – Punto 201.

27) JUAN XXIII – Mater et Magistra – Punto 157.

28) Apocalipsis, 6,6.

29) PABLO VI – Octogésima adveniens – Punto 43.

30) JUAN XXIII – Mater et Magistra – Punto 205.

31) LA SALETTE – Mensaje de la Sma. Virgen, a Melania, punto 14.

32) LA SALETTE – Mensaje de la Sma. Virgen, a Melania, punto 5.

33) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 37.

34) LA SALETTE – Mensaje de la Sma. Virgen, a Melania, punto 20.

35) JUAN XXIII – Pacem in terris – Punto 70.

36) PIO XII – Summi Pontificatus – Punto 29. Confirmatorio.

37) BAQUERO LAZCANO Emilio – Soluciones Pacíficas de los Conflictos Internacionales – Ed. Univ. Nacional de Córdoba, Córdoba 1950, Pág. 3, Cap. I, punto 1.

38) COMTE Augusto – Discurso sobre el Espíritu Positivo, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1982, pág. 93, Parte 1ª, Cap. 3, ap. I.

39) LA SALETTE – Mensaje de la Sma. Virgen, a Melania, punto 17.

40) TOMBERG Valentín – la Problemática del Derecho Internacional a través de la historia . Ed. Bosch, Barcelona, 1961.

41) Mateo 17,22.

42) BLOY León – La Mujer Pobre – Ed. Difusión, Buenos Aires 1968.

X

LIBERTÀ E LIBERAZIONE

Dr. J. de Finance S.I., Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma.

I

Tutti parlano della libertà, tutti la vogliono, ma cessa l'unanimità quando si tratta di spiegare in che cosa essa propriamente consista. Piuttosto che elencarne le varie definizioni già proposte, vi propongo questa: **un atto è libero quando e nella misura in cui non à condizionato da un fattore differente dal soggetto, e questo è libero quando e nella misura in cui può porre siffatti atti.**

Ora, se consideriamo la nostra attività **umana,** la vediamo in molti modi condizionata. In primo luogo, della nostra **natura** sia generica che individuale. Siamo uomini, non spiriti puri. Anzi nella nostra stessa attività spirituale, esperimentiamo un **doppio** condizionamento. **Dal basso,** in quanto questa attività non può svolgersi senza il concorso e l'appoggio della **psiche** sensitiva e, radicalmente, dell'organismo. **Dall'alto,** in quanto la natura stessa del nostro pensiero, le leggi del suo esercizio, i "primi princípi", sono por noi – escluso ogni innatismo delle idee – un **dato,** non una creazione, e tanto meno una creazione libera. Anzi, noi stessi siamo un dato per noi stessi. Già da questa costatazione possiamo concludere che la nostra libertà è, e non può non essere, una libertà **imperfetta.** La libertà perfetta sarebbe quella di un essere nel quale l'agire non dipenderebbe, non sarebbe condizionato da una natura in qualche modo da lui distinta o da una necessità a priori; un essere quindi che sarebbe identicamente il suo atto, nel quale niente sarebbe per lui un dato, neppure o tanto meno il suo proprio esistere... Ora, tutto questo corrisponde alla nozione più strettamente metafísica di Dio, **Ipsum Esse subsistens,** la cui essenza è **esse** (esistere). La nostra nozione iniziale di libertà si applica all'esistere stesso di Dio, in quanto atto incondizionato, ma, a questo livello, la libertà non si oppone più

alla necessità. Proprio perché l'esistere divino è incondizionato, è puro essere, quindi esclude ogni non essere, quindi esclude ogni contingenza, la quale è come l'ombra del non essere sull'essere...

Ma parliamo qui della libertà umana, non della libertà divina. Il non essere come questa libertà pura è già per quella una prima limitazione metafisica ed insuperabile. Un'altra le viene dal suo essere libertà **umana,** incarnata; essa non segue soltanto il profilo della natura specifica dell'uomo "in genere", ma quello della natura concreta dei singoli: ognuno ha il suo temperamento, il suo carattere, le sue condicioni fisiche, fisiologiche, psichiche individuali... Come il pensiero può venire perturbato, qualche volta assai gravemente, da una disfunzione organica, così per la stessa ragione può venire perturbata o impedita la nostra percezione dei valori, determinata una inclinazione od una avversione così veemente che l'intelletto non abbia più il potere di considerare gli altri aspetti della situazione e non lo possa che con una estrema difficoltà... Senza una atenzione molto vigilante ognuno, infatti, giudica secondo la propria struttura mentale e psichica; e questo non è necessariamente egoismo, poichè detta struttura può essere altruistica: il soggeto non attrae proprio le cose a sé, ma proietta se stesso nelle cose.

Ora il nostro stato fisico fisiologico psichico dipende dal mondo che ci circonda e su di noi influisce. E più particolarmente dallo ambiente **umano,** dalla società e dalle sue strutture. Possiamo distinguere due tipi di influsso, tra sé strettamente correlati. **Uno più materiale, più fisico:** per es.,se si tratta della natura fisica, influsso delle condizioni climatiche, della situazione geografica, del terreno ecc.; influsso delle condizioni economiche se si tratta della società. **L'altro più psichico ed intellettuale:** possiamo caratterizzarlo essenzialmente come "trasmissione di informazioni" nel senso più largo, includendovi anche la presentazione di "modelli" e di tutto ciò che può eccitare emozioni e affetti.

Abbiamo parlato finora dei condizionamenti molteplici dell'atto stesso del volere. Essi non lo determinano, non lo necessitano, tranne quando impediscono del tutto la riflessione, ma lo inclinano più o meno fortemente in una direzione. Chi professa un dualismo antropologico radicale potrebbe forse pensare che la libertà rimanga sempre intatta, intera, sempre capace di dire: no! Ogni cedimento serebbe senza scusa ne attenuante. Ma non è così: l'uomo è sostanzialmente **uno,** lo spirito umano è "incarnato", quindi "impuro" o meglio, per evitare gli equivoci, "non puro", e di conseguenza la sua libertà è "non pura". E' difficile per l'uomo volere, e soprattutto volere realmente, ciò che egli vede che deve valere. E spesso neppure lo vedrà...

Ma c'è ancora un'altro condizionamento, il quale concerne l'**effettività** del volere. E' causato dagli stessi fattori. La nostra volontà non è immediatamente efficace per se stessa. Ha bisogno dell'organismo e di mezzi fisici appropriati. Se voglio andare al di là dell'oceano, necessito

di una nave o di un aereo. Tra l'atto stesso del volere e la realizzazione del "voluto", si inserisce una lunga catena di operazioni, richiedenti il concorso delle membra, della società, della natura e du tutta l'attrezzatura costruita dalla società (macchine ecc.).

Ricapitolando, diciamo che la nostra libertà si trova sottomessa a dei condizionamenti situati a diversi livelli, inugualmenti risentiti come limiti e ostacoli: dipende dal livello dove il soggetto situa la sua vera libertà (cioè ciò che egli chiama libertà) e, più radicalmente, il suo vero essere, il suo vero "io". Se io situo il mio io al livello dei voleri già formati, senza considerare il loro carattere in parte condizionato, mi sentirò libero nella misura in cui potrò realizzarli; non libero, ferito nella mia libertà nella misura in cui non potrò. Similmente, se situo la mia libertà al livello degli istinti, dei desideri immediati. – Se invece situo il mio vero io al livello della ragione, della "apertura" che costituisce lo spirito in quanto spirito, la vera libertà sarà per me nell'agire secondo la ragione "aperta", la vera schiavitù, o almeno la vera ferita della libertà, nel seguire le tendenze contrarie alla ragione.

Si noti però che il situarsi a questo o a quel livello dipende in parte dal soggetto stesso. Sta qui l'opzione fondamentale, frutto di una libertà insita al cuore e quasi alla radice della persona, ma non pura, non angelica, gravata invece da terribili condizionamenti: indole, eredità, esperienze infantili, educazione, influsso dell'ambiente, dei compagni, dall'impalpabile mentalità diffusa nel "mondo" circondante...

Comunque sia, gli uomini, in genere, si sentono limitati e frustrati nella loro libertà solo e soprattutto quando e in quanto non possono eseguire ciò che hanno deciso, a causa di un ostacolo esteriore. Anzi-questo è tipicamente umano – siffatta limitazione viene risentita soprattutto se causata da un'altra libertà. Altra cosa è l'essere rinchiusi in una grotta da una frana che ne ostruisce l'ingresso, altra cosa l'esservi imprigionati da un nemico. Si può dire che proprio nell'opporsi ad un'altra libertà, la nostra sorge alla coscienza. Invece, riconoscere le limitazioni inerenti al volere stesso e più ancora quelle che seguono il non-essere-Dio o quelle che risultano dall'abbandonarsi ai valori inferiori, richiede un certo grado di maturità spirituale.

II

A questi diversi condizionamenti, a queste diverse limitazioni corrispondono naturalmente altrettanti tipi di **liberazione.** Dal momento che l'uomo si eleva gradualmente – al meno secondo il suo pensiero esplicito – dal sensibile allo spirituale, è naturale che la sua prima aspirazione alla libertà e quindi il suo primo sforzo di liberazione miri a rimuovere gli ostacoli che si oppongono alla realizzazione dei suoi desideri e, prima di tutto, del desiderio radicale di essere, di vivere, di essere felice almeno sotto la forma minimale del non-soffrire. Onde la

lotta, che riempie la storia, per la libertà civile e politica, contro le diverse forme di oppressione e di tirannia. Qui già c'è qualche distinzione da fare. Una prima forma di lotta è la lotta contro ciò che, nella società come nella natura, minaccia la propria vita, impedendo, per esempio, la soddisfazione dei bisogni vitali (cibo ecc.), quando questa minaccia viene da un'altra volantà imponentesi per forza. Piuttosto che una lotta di liberazione, è allora una lotta per la vita, e, sul piano morale, una reazione di legittima defesa. Altro è il caso quando la potenza opprimente si presenta non tanto come una minaccia per la vita o il benessere elementare dell'uomo, quanto come ostacolante l'attuazione dei **suoi** progetti o dei **suoi** desideri – in altre parole, come una minaccia per la sua **libertà**. Può darsi che la cosa impostagli non sia di per se spiacevole, anzi che sia proprio quella che egli avrebbe scelta se fosse stato libero: il fatto stesso che gli sia **imposta** gli pare insoportabile. Ciò che gli spiace è sentirsi dipendente; sentire cioè che il suo atto non sia pienamente **suo**, avendo il suo principio fuori. Questa dipendenza fa che egli può trovarsi costretto a far ciò che gli sarebbe spiacevole penoso dannoso, ma non sta qui la vera ragione della sua insofferenza di fronte alla dominazione altrui-lo sarebbe solo per una coscienza ancora grossolana e superficiale. La vera ragione é la limitazione imposta alla **libertà**. Qui si può parlare veramente di una lotta per la **liberazione**; è un'affermazione militante della dignità umana, poichè questa dignità si manifesta in modo particolare nella libertà.

Queste due forme di liberazione sono per lo più strettamente congiunte nella realtà. La dipendenza comincia a manifestarsi come penosa e frustrante attraverso le frustrazioni che essa impone alla soddisfazione dei nostri bisogni e desideri. Se queste frustrazioni non sono risentite, perché i bisogni fondamentali vengono soddisfatti e i desideri rimangono modesti, la dipendenza è indolore, anzi può apparere benefica, se procura sicurezza ecc. (Non dobbiamo dipingere con tinte uniformemente fosche la condizone degli schiavi nell'antichità classica). Però evolvendosi la conscienza, la dipendenza svela il suo lato negativo.

Ma allora salgono anche alla luce i vari condizionamenti e limitazioni concernenti l'esercizio stesso del volere: ciò che ostacola la ragione pratica, impedendo o rendendo difficile per noi la giusta percezione dei fini e dei valori; ciò che di conseguenza impedisce o rende troppo difficile la decisione pienamente ragionevole; ciò che, in noi stessi, ostacola l'attuazione del progetto scelto. La liberazione autentica dell'uomo deve svolgersi a questi tre livelli. Se si svolge solo al terzo, la volontà potrà essere forte, capace di superare molti ostacoli, di compiere prodigi di eroismo, ma rischierà di iscrivere nella realtà delle scelte sbagliate, non conformi cioè alla vera e profonda aspirazione della ragione nell'uomo e quindi dell'uomo secondo la sua differenza, scelte dunque che falsano il significato della libertà. Se invece il

processo di liberazione si svolge solo al primo e al secondo livello, la scelta potrà essere accellente, ma inefficace; ci si contenterà di buone intenzioni. Se si svolge soltanto al primo livello, si rimarrà sul piano teorico.

Ma ricordiamoci che l'uomo non è uno spirito associato ad un organismo e/o ad uno psichismo. Quindi, il disordine organico-psichico in mezzo al quale nasce spesso l'atto di volere non rimane sempre esteriore ad esso. Non solo l'atto stesso può essere intrinsecamente disordianto, ma la volontà stessa, lo slancio spirituale del soggetto può essere alterato, sviato. Rimane sempre l'ordinazione fondamentale, essenziale, al Bene, all'Ideale della ragione pratica ecc., alla quale però non corrisponde l'ordinazione del singolo esistente. Questa distorsione della volontà è la componente sipirituale della "cattiva inclinazione", del "cattivo abito", del **vizio:** é come un consenso tacito e abituale, almeno sotto la forma di un "non opporsi", al disordine delle tendenze, dell' "appetito sensitivo". L'insieme: disordine dell'appetito e distorsione della volontà, contraddice, soffoca, vincola il desiderio inscrito nel cuore dell'essere spirituale e della volontà. Per ciò la vera liberazione richiede anzitutto uno sforzo, una lotta, per rettificare il volere, liberandolo dalle sue distorsioni, per armonizzare l'esistenza, la vita vissuta del soggetto con le sue aspirazioni più profonde, più autentiche, quelle che scaturiscono dal suo essere un esistente spirituale, una **persona.** Conquista della libertà superiore, della libertà secondo ragione, conquista nella quale si diviene nella realtà ciò che si è già secondo l'essere ideale. – Sul piano religioso-cristiano, questa libertà sarà, al termine, la "libertà dei santi", ma la prima fase del processo che vi porta è la "liberazione dal peccato".

III

Però ciò che ferisce la libertá non si riduce al suo cedimento alle tendenze inferiori. Dal momento che la spiritualità dello spirito consiste radicalmente nella sua **apertura** ai valori superiori e, fondamentalmente e fontalmente, nel suo esistere **per e verso** l'Assoluto – Dio –, il chiudersi su se stesso, il contentarsi della propria eccellenza,il scegliere se stesso come fine, come assoluto di valore e centro dell'esistenza, è la distorsione più radicale, che distorce gli altri aspetti, atti e abiti della volontà, anche,se considerati in se stessi, sono retti. Per ciò Agostino chiamava le virtù dei pagani "superba vitia". Giudizio troppo severo, in quanto l'uomo non è mai perfettamente unificato e coerente con se stesso. Ma è vero che laddove domina questa superbia, questo farsi-dentro, la padronanza di sé, il dominio sulle passioni, sono viziati **nel loro esercizio.** Peggio ancora. Assolutizzando il proprio io, l'uomo viene a considerare come limitazioni insopportabili i necessari condizionamenti del suo essere e del suo agire. Radicalmente, la dipendenza da Dio. "Se ci fosse un Dio, come potrei accettare di non essere Lui?"

(Nietzsche). Ma anche tutto l'ordine dei valori e le stesse necessità logiche (come in certi movimenti surrealisti del primo dopo-guerra). I condizionamenti "dall'alto" vengono assimilati a quelli "dal basso". Ma qui è lo sbaglio. L'uomo, la persona umana, si realizza veramente quando domina e controlla ciò che gli è dato come oggetto possibile del suo volere e del suo agire e dunque i cosidetti condizionamenti "dal basso"; si perde invece, agendo contra la sua vera natura, il suo vero essere – contro la sua verità –, quando rifiuta ciò senza il quale non sarebbe.

Non si oppongano qui soggetto (o persona) e natura, come se la persona potesse esistere o realizzarsi indipendentemente da.o magari-contro, la sua natura. La persona è una natura sipirituale (almeno prazialmente), individuale ed esistente. I caratteri distintivi della personalità: apertura, conscienza di sé, profondità soggettiva, capacità di comunicarsi, di darsi ecc. sono radicati nella natura generica ed individuale; ricevono dall'esistenza e dalla "sussistenza" una ultima determinazione, non però contenutistica. Quindi la persona non può rifiutare la propria natura nè disporre di essa, ma può andare al di là di essa, verso la sua fonte, la sua suprema condizione, seguendo il movimento profondo, l'ordinazione intrinseca della natura stessa. Agire altrimenti non sarebbe soltanto un distruggere se stesso, ma il più grande disordine morale, la più totale sovversione dei valori. Una falsa liberazione quindi, con l'inevitabile risultato di precipitare l'uomo, indebitamente promosso creatore dei valori, nell'umiliante schiavitù dell'irrazionale. Poiché non si trascende la ragione che a patto di piegarsi prima alle sue autentiche esigenze.

La vera liberazione richiede, dunque, il rifiuto di questa falsa esaltazione dell'io, nell'accettare i limiti e condizionamenti inerenti alla natura umana (e alla natura creata in genere). Notiamo qui che i condizionamenti "dal basso" sono anche, in un certo senso, "dall'alto", in quanto l'esservi sottomessi, il dover lottare per dominarli, il non poter liberarsene è un dato originario, che non possiamo ne dobbiamo rinnegare, sognando, per es., di essere angeli. E si noti anche che, per non essere percepiti, risentiti come antagonisti della libertà, siffatti condizionamenti devono essere veramente visti e ricevuti "dall'alto", riportati cioè alla loro fonte luminosa, dove coincidono Essere, Pensiero, Amore e Libertà.

IV

Molti problemi si offrono e noi che non possiamo qui trattare. Per esempio: fino a qual punto è normativa la natura fisica organica dell'uomo (problemi attuali dell'etica sessuale e della bio-etica) e quindi fino a qual punto si può cercare anche in questo campo una liberazione? Più scottante ancora, in certe parti del mondo, è la questione: quale è, nel processo totale della liberazione umana, il posto,

il significato, l'urgenza della liberazione economica sociale politica? Sono problemi la cui trattazione sta fuori del nostro programma. Non possiamo però trascurarli semplicemente, dal momento che per molti oggi questa forma di liberazione è l'unica alla quale pensano. Diciamo che, sebbene le suddette liberazioni non mirino di per sé alla libertà piena nè alla libertà più essenziale dell'uomo, non sono però senza relazione con essa e fanno realmente parte del processo totale e autentico della liberazione umana. Una situazione ingiusta è, di per sé, un male da combattere, purchè i mezzi usati in siffatto combattimento non siano in se stessi disonesti e non ci sia un rischio serio di causare un male maggiore. Ma di più, la limitazione della libertà, quando non è richiesta dal bene comune, ostacola la piena e responsabile risposta alla chiamata del Valore: la dignità umana viene lesa, con pericolo di degradazione morale. Certo, la liberazione economica, civile, politica non è la condizione **sine qua non** della liberazione spirituale, senza la quale l'uomo rimane uno schiavo ignorante la propria schiavitù, ma la prepara, la favorisce, la conserva, sicché, di fatto, per lo più questa non si ha o si ha molto imperfettamente senza di quella. E ne è, sul piano dei valori inframorali, la figura e l'annunzio.

V

Ricordiamo però che la nostra libertà non è soltanto "libertà **da**..", ma anzitutto "libertà **per**...". Cioè, ha un senso, una finalità: è libertà **per il bene.** Non è dunque un Assoluto "al di lá del bene e del male". Non lo è neppure se viene considerata nella sua fase terminale, quale realizzazione perfetta della persona, espansione senza freno del suo essere; proprio perché l'essere umano non è assoluto, la sua piena liberazione rispetta le determinazioni e le condizioni di quest'essere: non è un diventare angelo, un diventare Dio (tranne sul modo della conoscenza e dell'amore). E non è un assoluto, anzi lo è molto meno, la libertà di scelta, le cui decisioni scandiscono la nostra esistenza terrena. Poiché radicata nella regione, non è fedele a se stessa se non segue l'autentico giudizio di questa, cioè della ragione giudicante ragionevolmente, secondo la sua propria legge di apertura all'essere, ai valori, all'universale, all'assoluto, ecc. La "ragione morale retta" è per noi il portavoce naturale della Ragione Assoluta: c'è nei suoi comandi un aspetto di assolutezza che contiene già una conoscenza implicita ed anonima di Dio, sicchè voltarle le spalle è un voltare le spalle a Dio. In quanto poi l'uomo è persona, in quanto la sua natura non è solo un elemento del cosmos, ma, in virtù della sua apertura spirituale-razionale, trascende tutto l'ordine cosmico, egli partecipa alla dignità della ragione, anzi ne è per noi la presenza concreta, "in persona"; quindi ha diritto al rispetto, non può mai venire considerato semplicemente come un mezzo o uno strumento. E ciò vale non solo dell'uomo in quanto essere spirituale, ma anche del corpo umano, e per il singolo

anche del corpo proprio. Qui si vede l'importanza della tesi che afferma l'**unità sostanziale** dell'uomo. Non siamo devanti al nostro corpo come davanti ad una macchina, un giocattolo, una materia offerta alla nostra curiosità, ai nostri sperimenti, alla nostra tecnica. E, parlando in genere, per determinare l'esigenza della ragione **hic et nunc**, si deve tener conto insieme e del fine voluto e dei mezzi usati e delle circostanza dell'azione. Poichè non basta che la volontà sia retta nel volere il fine: i mezzi possono avere un significato, una intenzionalità, una finalità oggettiva che la volontà non può assumere, pena diperdere la propria rettitudine. E se è vero che un mezzo intrinsecamente perverso non può mai diventare buono in virtù del fine o delle circostanze, è vero anche che le circostanze possono pervertire un atto di per sé onesto.

Ma qui il discorso sulla libertà si trasferisce nel campo dell' Etica generale... La libertà in fatti non è un tema in pura speculazione; interessa anzitutto la prassi, la vita personale, prima ancora e più radicalmente della vita sociale. Ed è molto importante capire che le apparenti restrizioni impostele dalle esigenze morali e che destano tante ripugnanze, specie nei giovani, segnalano la via che la porta alla sua piena realizzazione, della quale la soddisfazione intima anche del più umile dovere compiuto o del tempo bene usato sono già, in un certo senso, l'annunzio e la caparra.

XI

VOCAZIONE DELL'UOMO E DRAMMA DELLA LIBERTÀ

Dr. Battista Modin, Pontifícia Universidade Urbaniana, Roma.

Il secondo capitolo dell' **Istruzione su libertá cristiana e liberazione** è intitolato: "Vocazione dellu'uomo alla libertá e dramma del peccato". Forse, peró, sarebbe state più corretta la formulazione seguente: "La vocalizione dell'uomo e il dramma delle libertá". Perchè, in effetti, la vocazione dell' uomo non é ordinata alla libertá, ma al contrario, la libertá é ordinata alla vocazione. La vocazione delll'uomo è la sua chiamata a realizzare pienamente se stesso, partecipando alla vita divina. Como recite l' **Istruzione** stessa al numero 27: "Con la sua azione libera l'uomo deve tendere verso il Bene supremo atraverso i beni conformi alle esigenze della sua natura ed alla sua vocazione divina". La libertá é pertanto ordinata a dare una risposta positiva a tale chiamata.

Il dramma sta certamente nel peccato ma non nasce dal peccato bensì dalla libertà. Il dramma nasce dal fatto che proprio a causa della libertá l'uomo può fallire e spesso purtroppo fallisce nella sua vocazione sia nel sceglierla sia nel realizzarla.

1. FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DELLA LIBETÀ

La struttura del documento su **Libertà cristiana e libertazione è chiaramente quella del discorso teologico (non quella di una formulazione dommatica oppure di un'istruzione pastorale): è un discorso razionale sulla verità cristiana intorno alla libertà condotto sub lumine fidei.** Esso comprende due ordini di considerazioni: anzitutto un gruppo di considerazioni sulla esperienza umana relativa alla libertà, con i suoi

problemi, le sue istanze, i suoi interrogativi, i suoi drammi (questo gruppo si trova nei primi due capitoli); poi, sulla esperienza cristiana intesa anche (ma non esclusivamente) come risposta di Dio alla domanda umana di libertà e di liberazione (a questo gruppo sono dedicati gli altri tre capitoli, nei qualli si ilustra ampiamente quali sono i compiti attuali della Chiesa e dei cristiani nell' esercizio della libertà trovi piena attuazione quella liberazione che Dio ha inteso per l'umanità e di cui ha voluto farle dono con la missione del Figlio in questo mondo).

Come evidenzia con toni accorati tutto il primo capitolo, attraverso un quadro fenomenologico molto preciso, in questi ultimi tempi il dramma della libertà è diventato sempre più cocente e rischioso, a causa delle enormi possibilità di azioni che l'umanità si é conquistata mediante i progressi strepitosi della scienza e dalla tecnologia. Infatti, "sia che si tratti della conquista della natura, della vita social e a politica o del dominio dell'uomo su se stesso, sul piano individuale e collettivo, ciascuno può constatare non soltanto che i progressi realizzati sono lungi dal corrispondere alle ambizioni iniziali, ma anche che nuove minacce, nuove schiavitù e nuovi terrori sono sorti proprio mentre si sviluppava il moderno movimento di liberazione. C'è in questo il segno che gravi ambiguità circa il senso stesso della libertà banno, fin dall'inizio, intaccato tale movimento dall'interno. É cosi che l'uomo, mano che si liberava dalle minacce della natura, ha cominciato a provare una paura crescente dinanzi a se stesso. La tecnica, assoggettando sempre più la natura, rischia di distruggere i fondamenti del nostro stesso avvenire, di modo che l'umanità di oggi diventa la nemica delle generazioni future. Mentre si imbrigliano totalmente con potenza cieca le forze della natura, non si sta forse distruggendo la libertà degli uomini di domani? Quali forze possono proteggere l'uomo dall'asservimento derivante dalla sua stessa dominazione? Si rende necessaria una capacità tutta nuova di libertà e di liberazione, che esige un processo di liberazione interamente rinnovato" (nn. 10-11).

La situazione terribilmente drammatica in cui si trava attualmente l'umanità impone anzitutto un accurato riesame di ciò che significa essere liberi e di ciò che occorre per un giusto, corretto, benefico esercizio della libertà. L'argomento viene affrontato dall'Istruzione nel secondo capitolo. Il documento insiste opportunamente su due verità fondamentali. La prima è che libertà non significa mero arbitrio, cioè arbitrio di fare ogni cosa, cieco potere di compiere qualsiasi azione: "La libertà non è libertà di fare qualsiasi cosa: è libertà per il Bene, nel quale solo risiede la felicità. Il Bene è quindi il suo scopo. Di conseguenza, l'uomo diventa libero nella mistura in cui accede alla conoscenza del vero e questa conoscenza — e non altre forze quali che siano — guida la sua volontà". La seconda verità è che la libertà ha come vocazione la realizzazione piena della persona. "Con la sua azione libera l'uomo deve

tendere verso il Bene supremo attraverso i beni conformi alle esigenze della sua natura ed alla sua vocazione divina. Esercitando la sua libertà, egli decide di se stesso e forma se stesso. In questo senso l'uomo è causa di sé, ma è tale in quanto creatura e immàgine di Dio. Questo è la verità del suo essere che manifesta, per contrasto, quanto di profondamente erroneo è nelle teorie, che credono diesaltare la libertà dell'uomo o la sua 'prassi storica', facendo di esse il principio assoluto del suo essere e del suo divenire. Tali teorie sono espressione dell'ateismo o, per la logica loro propria, tendono all'ateismo. Nel medesimo senso vanno l'indifferentismo e l'agnosticismo deliberato. É **l'immagine di Dio nell'uomo che fonda la libertà** e la dignità della persona umana" (nn. 26-27).

Queste due grandi verità, che circoscrivono l'orizzonte della libertá, la fondano e conferiscono un senso chiaro e preciso alla sua vocazione, non sono semplicemente verità cristiane, cioè verità proposte in nome della Rivelazione biblica, ma sono verità universali, che la stessa ragione umana può attingere con le sue forze e che qualche volta ha raggiunto anche fuori dal cristianesimo e prima del cristianesimo stesso. É quanto cercherò di chiarire nelle pagine che seguono. (1).

2. DEFINIZIONE DEL PROGETTO-UOMO

Come spiega assai bene l'Istruzione nei due numeri che ho riferito più sopra, grazie alla libertà l'uomo non diviene soltanto soggetto morale, responsabile delle proprie azioni, degno di premio o castigo, di lode o di biasimo, come tanti moralisti e giuristi sembrano suggerire. La funzione della libertà non è semplicemente quella di fornire una connotazione etica all'agire umano, tanto da poterlo qualificare come buono e cattivo, come giusto e come ingiusto. Certo essa fa anche questo ma non fa solo questo:essa può fare ed è chiamata a fare molto di più. La sua funzione ancor prima che etica e giuridica è antropologica e ontologica: la libertà è data all'uomo perchè realizzi se stesso, il proprio essere; perchè formi se stesso; perchè porti a compimento ciò che la natura in lui ha appena iniziato ed abbozzato. "In questo senso" – spiega l' Istruzione – "l'uomo è **causa di sè**". Su questo punto Sartre ha visto bene: la libertà consente all'uomo d'essere l'artefice di se stesso, anche se, ovviamente, non il creatore di se stesso.

Ora diventa urgente fare chiarezza sulla questione del progetto uomo o progettualità umana come viene anche chiamata, visto che tocca all'uomo scegliersi un progetto di umanità ed impegnarsi col meglio delle sue forze per la sua realizzazione. Appena abbozzato dalla natura, al momento della sua entrata in questo mondo l'uomo rimane un

1) Nelle pagine che seguono dò già per scontata le soluzione della questione se e in che misura l'uomo sia effettivamente libero nel suo agire, questione che è preliminare a qualsiasi altra questione sulla libertà. Per una discussione approfondita dell'argomento rinvio il lettore al mio volume **Antropologia filosofica**, Urbaniana University Press, Roma, 1983.

tendenza (esistenzialisti, marxisti, spiritualisti, personalisti ecc.) hanno assunto l'autotrascendenza come fenomeno chiave per la determinazione dell'essere dell'uomo e della progettualità umana (3).

Delle varie letture ed interpretazioni del fenomeno dell'autotrascendenza che sono state avanzate dai filosofi, quella che meglio si addice alla impostazione di un progetto-uomo che rispetti le tre regole da noi indicate più sopra (apertura infinita, apertura sociale e apertura "naturale", vale a dire apertura verso Dio, verso la società e verso la natura), è la lettura ed interpretazione teocentrica.

Questa dice che il senso, il traguardo, l'oggetto ultimo di quella costante pulsione all'autotrascendimento che l'uomo esperisce in se stesso, è posto fuori dell'uomo, si trova in Dio, anzi è Dio. Di qui la tentazione perenne dell'uomo di farsi Dio (**eritis sicut dii**) e di sostituirsi a Lui (ateismo). "Ciò che è necessario riconoscere è che lo slancio verso l'Ideale non è possibile e non ha significato che a causa della presenza attraente ed aspirante dell'Ideale sussistente e, per dargli il nome con cui lo invoca la coscienza religiosa, di Dio. É Lui e Lui solo — l'Altro assoluto e cionondimento la sorgente della mia ipseità — che pur dandomi e me stesso mi strappa al mio io; è la sua presenza che introduce in me un principio di tensione interiore e di oltrepassamento di me stesso" (4) Pertanto la domanda intorno a Dio si trova dentro l'orizzonte dell'uomo. La soggettività trascendentale dell'uomo è mutilata o soppressa se questi non si protende verso l'intelligibile, l'incondizionato, il bene del valore. La portata non di ciò che egli raggiunge, ma ciò verso cui tende è illimitata. Entro il suo orizzonte si trova una regione per il divino, un santuario per una santità ultimale. Questo non può essere ignorato. L'ateo lo potrà dichiarare vuoto. L'agnostico potrà insistere nell'asserire che la sua ricerca non è approdata a nessuna conclusione (...) Ma tutte queste negazioni presuppongono la scintilla entro la nostra argilla, il nostro orientamento innato verso il divino. (5)

Accertata la verità che la nostra **capacitas infiniti** e la nostra tensione verso l'infinito e verso l'eterno è una tensione verso Dio, ci domandiamo: è possibile definire più chiaramente un progetto-uomo che corrisponda alla nostra **capacitas infiniti** o dobbiamo accontentarci di un abbozzo più o meno vago, approssimativo?

La determinazione esatta della progettualità umana secondo quella tensione infinita che proviamo ed esperimentiamo

---

3) Per un'interessante conferma dell'interpretazione teocentrica del fatto dell'autotrascendenza in sede psicologica si veda L.M. RULLA, **Antropologia della vocazione cristiana**, PIEMME, Casale Monferrato 1985

4) J. DE FINANCE, **Essai sur l'agir humain**, Paris 1962, p. 191

5) B. Lonergan, **Il metodo in teologia**, Queriniana, Brascia, 1975, p. 123

nell'autotrascendimento non risulta raggiungibile con i procedimenti della pura ragione perchè il raggio della nostra intelligenza è tropo corto e non può commisurarsi con l'infinito. Tuttavia chi, anche senza sottomettersi alla Parola di Dio, ha l'umiltà di lasciarsi guidare parzialmente da essa, può giungere ad una definizione conclusiva della progettualità umana. Vediamo.

Noi sappiamo che l'uomo è un progetto aperto, suscetibile delle più svariate interpretazioni e definizioni. Ma c'è un disegno, un progetto che risponde meglio di qualsiasi altro a quella istanza di autotrascendenza, a quella tensione verso l'infinito, a quella dimensione spirituale, a quel valore assoluto e sono parti specifiche, essenziali: del nostro essere; è il disegno della **imago Dei** (immagine, icona di Dio). L'iconicità divina che Dio stesso ha voluto imprimere nell'essere dell'uomo nell'istante della creazione ("Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza" si legge nel **Genesi**) definisce perfettamente e conclusivamente la progettualità umana. Ciò significa tra l'altro (e su questo occorre riflettere se vi vuole cogliere il senso della **imago Dei**) che modello dell'uomo è Dio stesso: è Dio che dobbiamo prendere a modello se vogliamo definire la nostra progettualità e se vogliamo realizzare pienamente la nostra umanità: non il superuomo, non l'eroe, non il sapiente, non il mistico, non l'asceta, non il rivoluzionario, e tanto meno il **play-boy**. Ecco finalmente chiariti i linammenti incerti ed indefiniti della progettulità humana.

Questa definizione della progettualità umana in terimini di iconicità divina — indicata a chiare lettere dalla Parola Di Dio — è valida anche in sede razionale, tant'è vero che l'hanno intuita anche alcuni grandi pensatori pagani: Pitagora, Platone, Zenone, Plotino. Nel **Teeteto** di Platone possiamo leggere: "Una cosa sola conviene all'uomo: cercare di evadere da questo luogo verso quell'altro, quanto più presto è possibile. E questa fuga è imitazione di Dio, per quanto si può. E imitazione è diventare giusto e santo, sostenuti da spirituale ed intelletiva visione". In effetti, oltre che biblica quella della iconicità divina è una verità che la ragione stessa riesce a raggiungere (dopo averla appresa dalla Scrittura), se persegue fino in fondo le istanze di razionalità che accompagnano due tesi che sono riconosciute e difese da ogni autentico umanesimo: la tesi del valore assoluto della persona e la tesi della libertà, la quale pone l'uomo in condizione d'essere l'autore del propio progetto di umanità e, pertanto, **causa sui**. Sono due tesi che risultano razionalmente fondate soltando se si risale fino a Dio, perchè Lui solo è Valore assoluto sussistente (mentre noi siamo valori assoluti partecipati) e **causa sui** nel senso pieno di questa espressione.

Ora capiamo meglio perchè non si può concepire la libertà come mero libero arbitrio, cioè come licenza di fare tutto ciò che si vuole (come pretende la cultura permissiva del nostro tempo). Questa è la **libertas minor** di cui parlano Agostino e Anselmo.

La vera libertà, la **libertas maior**, non è legge a se stessa ossia esente da qualsiasi legge e qualsiasi ordine: essa è a servizio dell'uomo;

è la capacità data all'uomo affinchè possa essere **causa sui,** autore di se stesso. Per questo motivo la **libertas maior** si esercita nell'obbedienza ai valori, secondo il loro ordine gerarchico, il quale vede al primo posto il Valore assoluto sussistente (Dio), al secondo il valore assoluto partecipato (l'uomo) e al terzo il valore strumentale (la natura). Così diventa chiaro ancora una volta che per l'uomo Dio non è un muro o un tiranno che lo blocca nel suo processo di maturazione, di piena umanizzazione.

Sia ontologicamente sia assiologicamente la libertà umana si situa dentro l'orizzonte di Dio e soltanto quando la si iscrive dentro tale orizzonte essa diviene intelligibile e luminosa. Lo stesso si deve dire del valore della persona umana e della progettualità. Fuori dall'orizzonte di Dio è inevitabile che la libertà soccomba ai vari determinismi dell'**Id** o del **Superego,** della natura e della società; mentre il valore della persona si dissolve e la progeettualità umana viene inghiottita dalle orribili fauci del nichilismo.

A questo proposito puntualizza egregiamente l'Istruzione (ai nn. 29-30) che "la libertà dell'uomo è una libertà partecipata, e la sua capacità di realizzarsi non è in alcun modo soppressa dalla sua dipendenza nei confronti di Dio. E' esattamente la caratteristica dell'ateismo quella di credere ad un'opposizione irriducibile tra la causalità di una libertà divina e quella della libertà dell'uomo, come se l'affermazione di Dio significasse la negazione dell'uomo o come se il di lui intervento nella storia rendesse vani i tentativi di questo. In realtà è da Dio ed in rapporto a Dio che la libertà umana prende senso e consistenza (...) Ubbidendo alla legge divina, impressa nella sua coscienza e ricevuta come impulso dello Spirito Santo, l'uomo esercita la vera padronanza di se stesso e realizza cosi la sua vocazione regale di figlio di Dio".

XII

CRISTIANISMO, MARXISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Dr. Mons. Octavio N. Derisi, Buenos Aires, Argentina.

Para proceder con orden vamos a exponer, primeramente, las notas esenciales del Cristianismo (I), y luego las del Marxismo (II), para ver luego cómo la Teología de la Liberación se inserta en una concepción sedicente cristiana, pero realmente marxista. (III).

I
CRISTIANISMO

1. – El Cristianismo, religión de salvación.

La Redención cristiana no llega al hombre por un esfuerzo propio o por un proceso de evolución natural, sino que desciende misericordiosamente de Dios. El Hijo de Dios bajó del cielo y se encarnó para salvar al hombre. Al hombre perdido por el pecado. Jesucristo es el Verbo de Dios hecho carne, lo redimió del pecado mediante la infusión en su alma de la gracia o vida divina, que transforma al hombre en hijo de Dios. Tal es el fruto de la pasión y muerte del Salvador.

El Cristianismo, por eso, es una **religión de salvación,** de restablecimiento de un orden quebrantado por el pecado, y realizado por la libre donación del Hijo de Dios al hombre en la Encarnación y la Redención. Mediante ella Jesucristo hace a los hombres participantes de su filiación divina en el Cuerpo místico visible, que es la Iglesia. "Habéis recibido el espíritu de adopción por el cual podéis llamar a Dios nuestro Padre", dice San Pablo. Según el mismo Apóstol, la Redención tiene como fruto la reproducción de la imágen de Jesucristo, su vida divina, en el alma.

Se trata de una salvación, que transforma al hombre en su alma, lo eleva y hace partícipe de una vida sobrenatural divina, una vida que está por encima de toda exigencia natural, por encima, dice Santo Tomás de todo lo que es naturalmente creable.

2. Acciòn de la gracia sobre la naturaleza humana.

Esta participación de la vida divina, iniciada por el bautismo y continuada por los otros sacramentos y medios instituídos por Cristo, en la Iglesia, suponen y se instauran en la vida natural humana: en el alma, vivificada por la gracia, y en las facultades espirituales de la inteligencia y de la voluntad, divinamente transformadas por las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, por la acción sobrenatural de Dios. Lo sobrenatural, lejos de oponerse a lo natural, lo suponen y se apoya en él, concretamente en la vida natural espiritual.

El pecado original no sólo privó al hombre de la gracia y dones sobrenaturales, sino que también lo hirió en su naturaleza. Esta no quedó corrompida, como afirma Lutero y el Protestantismo, pero sí debilitada. La inteligencia quedó obscurecida, moralmente imposibilitada para descubrir el conjunto de verdades necesarias para ordenar moral y religiosamente la vida humana. A su vez la voluntad quedó debilitada y moralmente imposibilitada para obrar el bien en su totalidad, con las pasiones exarcebadas en su contra.

La Redención de Cristo no sólo devolvió al hombre la vida divina y los dones sobrenaturales, sino que curó la naturaleza humana de sus heridas.

Fortalecida por esta gracia sanante de la naturaleza humana, la inteligencia recobró su vigor y nitidez para descubrir la verdad, sobre todo en los grados superiores necesarios para poder organizar su vida moral y religiosa. Guiado por la fe, el Filósofo cristiano, puede llegar al conocimiento de Dios, del alma espiritual e inmortal, de la ley y orden moral y demás verdades necesarias para organizar rectamente su vida.

A su vez la voluntad, merced a la gracia sanante, logra robustecerse aun en el orden natural para obrar moralmente bien.

3. Valoración de la persona humana en el Cristianismo.

El Paganismo no llegó a descubrir el contenido espiritual de la persona humana en toda su dignidad ni le ortogó el valor ético ni vió siempre su destino innmortal. Así estableció un estado legal de esclavitud, colocó a la mujer en estado de inferioridad, menospreció el trabajo manual y organizó un orden político totalitario, ya que aún en la democracia, los derechos, únicamente eran para un grupo de ciudadanos, con la esclavitud y marginación de una gran mayoría.

Por la Redención el Cristianismo no sólo elevó al hombre al orden sobrenatural de hijo de Dios, sino que aún en el plano natural dignificó la persona humana, como ser espiritual con derechos y deberes, igualó los derechos de la mujer con los del hombre y paulatinamente suprimió la esclavitud; en una palabra, restituyó el valor de la persona humana, como **imago Dei**, llamado a ser hijo de Dios.

Por eso también, cuando la sociedad se aleja del Cristianismo, la persona pierde el sentido de su propia vida espiritual y de su dignidad y derechos, se desvía del sendero del orden moral y del derecho natural, fundamento de todo derecho positivo.

4 – Sentido del restablecimiento del orden natural humano por el Cristianismo.

Desde el establecimiento del orden sobrenatural de la gracia, el Cristianismo, al restañar a la naturaleza humana de sus llagas, ayuda a establecer un orden humano conforme a la dignidad de la persona.

Pero el Cristianismo tiene una misión específicamente sobrenatural. Su acción sobre el orden natural es para restablecer este orden y los principios morales de la vida humana; pero sin inmiscuirse estrictamente en el orden temporal.

En tal sentido, el Cristianismo no posee soluciones económicas, científicas y técnicas, políticas, etc. Sólo está en posesión de los principios para encauzar esas soluciones temporales por un camino moral o de perfección humana. Quienes se dedican a tales actividades, propias de los seglares principalmente, deben estudiar esas disciplinas, y si son cristianos recibirán de su fe los principios para canalizar tales actividades hacia el bien del hombre.

En una palabra al elevar al hombre a una vida divina, la gracia lo transforma y sana también en su vida natural humana. Bajo esta acción sanante de la gracia el hombre ha de buscar por su propio esfuerzo la solución de los problemas temporales. No basta ser cristiano, para ser un buen economista o político, hay que ser además versado en tales disciplinas y actividades. El Cristianismo iluminará a ese economista para que su actividad económica se encauce en bien del hombre. Otro tanto hay que decir de otras actividades temporales.

5. – El orden económico de inspiración cristiana.

La influencia cristiana sobre la economía puede reducirse a estos principios fundamentales del orden moral natural.

A. Necesidad de la propiedad privada.

1. Originariamente los bienes fueron dados por Dios a todos los hombres para satisfacer sus necesidades. Pero no fueron dados a ninguno en particular y, en este sentido, tales bienes son **negativamente comunes a todos** 2. El hombre recibe de Dios una naturaleza inteligente y libre, con que poder aumentar y perfeccionar los bienes materiales para satisfacer sus necesidades y las de su familia para el presente y para el futuro.

3. Mediante este esfuerzo dirigido por su inteligencia y su voluntad, el hombre está naturalmente inclinado a producir y perfeccionar los bienes necesarios o convenientes para su subsistencia y la de los suyos, tanto en el presente como para el futuro y, consiguientemente, a **poseer** tales bienes y los medios necesarios para conseguirlos.

4. La propiedad privada se deriva, pues, del derecho natural, de la inclinación natural que Dios ha dado al hombre para proporcionarse los bienes necesarios para su vida, la de su familia, tanto para el presente como para el futuro.

La ley positiva podrá reglamentar ese derecho para el **bien común** de todos, pero no puede suprimir el derecho natural de la propiedad privada.

Este incentivo natural de la propiedad privada hace posible la multiplicación de los bienes materiales, que sin tal esfuerzo y propiedad, no alcanzarían para todos los hombres. Por eso, cuando se suprime este derecho, que permite al hombre trabajar libremente y libremente obtener los bienes necesarios para todos, o dejan de producirse o sólo pueden lograrse mediante un régimen totalitario, que someta al hombre al trabajo, es decir, mediante una verdadera esclavitud.

B. Sentido social de la propiedad

Pero este derecho natural de la propiedad privada no es absoluto, como pretende el liberalismo. Dios ha dado todos esos bienes y al hombre inteligente voluntad y derecho, de propiedad para multiplicar-los y para que sirvan a las necesidades de todos los hombres.

Por eso, sin suprimir ni desvirtuar el derecho de propiedad privada, y sin dejar el estímulo necesario del mismo, el Estado puede y debe intervenir para que esa gran producción, lograda por iniciativa y la propiedad privada, sea repartida y llegue a todos los hombres. Se trata no de suprimir la propiedad privada, sino de ponerla al servicio del bien común de todas las personas y familias. En este sentido ha dicho Juan Pablo II que la propiedad privada tiene "una hipoteca social".

Hay aquí dos extremos viciosos que evitar: el **Comunismo,** que suprime la propiedad privada de los medios de la producción y con ello disminuye la producción necesaria para todos y, por una lógica interna, priva de la libertad a la persona y la somete a una real esclavitud; y, por el otro extremo, el **Liberalismo económico,** que niega la intervemción del Estado para restablecer el bien común a fin de que los bienes puedan llegar a todos los hombres y no quedarse en manos de unos pocos con detrimento de la gran mayoría.

C. Los límites extremos del orden humano de los bienes materiales: propiedad privada y sentido social de la misma.

Ya vimos que el Cristianismo no posee soluciones concretas y un ordenamiento económico o de cualquier actividad temporal, pero señala los límites con que este orden debe desenvolverse.

Por un extremo debe salvaguardarse la propiedad privada, aun de los medios de la producción, sin la cual no hay producción de bienes suficientes para todos los hombres y se menoscaba la libertad y la diginidad de la persona.

Por el otro extremo, es necesaria la intervención del Estado para establecer el bien común, que permita hacer llegar la producción de los bienes de la propiedad privada a todos los hombres, es decir dar sentido social a la propiedad. Este sentido social nada tiene que ver con el "dirigismo", propio de una concepción totalitaria y comunizante.

Mientras se guarden esos dos pilares que sostiene el orden moral en la economía, la prudencia política del gobernante podrá inclinarse más a uno u otro extremo, según los exijan las circunstancias concretas geográficas, históricas, etc. Tales soluciones concretas pertenecen a la ciencia y prudencia económica y política.

II
EL MARXISMO

1. – Fundamento materialista del Marxismo.

El Marxismo se funda: 1) en un materialismo dialéctico y 2) en un materialismo histórico.

Para Marx todo es materia, aun el hombre, que es "una necesidad de comer, beber y entender".

Mediante el trabajo el hombre toma o transforma las cosas para satisfacer sus necesidades. Por eso, el trabajo es el único título del valor de las cosas. Estas sólo valen por el trabajo empleado en ellas.

Ahora bien, para realizar el trabajo son necesarios los **medios de la producción.** Cuando el que trabaja lo hace para el que posee los medios de la producción, se priva al obrero del fruto de sus trabajos. Por eso, el capital, resultado de quitar parte del valor del trabajo de los obreros, es un robo. El capital nace como un robo del trabajo ajeno acumulado.

2. – Estructura y superestructuras, ideologías de la materia.

La materia con los medios de la producción que la hacen fructificar evoluciona de una manera necesaria y ciegamente.

Estos medios de la producción y sus pertenencias — la **estructura de** la materia — determinan las **superestructuras** o "ideologías": el orden económico, jurídico, político y religioso. Estas superestructuras dependen completamente de la estructura material de los medios de la producción y de quien los posee.

De aquí que el **materialismo dialéctico** de Marx, sea también **un materialismo histórico.** La historia con la sociedad, la economía, el derecho y la región están determinados por la evolución y tenencia de los medios de la producción, o sea, por la estructura material que evoluciona dialéctica y necesariamente. La historia está determinada de un modo necesario por la evolución de los medios de la producción y de los sujetos a los que pertenecen.

Por eso, también las estructuras o ideologías no tienen valor absoluto de verdad; sólo son expresión de un determinado momento de la evolución de la materia.

Cuando la ideología coincide con el Estado de evolución y tenencia de los medios de la producción, tenemos la **tesis** o armonía; cuando ya la superestructura no corresponde a la nueva estructura material evolucionada, comienza la tensión de la **antítesis,** que por la fuerza ciega de la estructura material debe ceder a una nueva ideología para llegar a la **síntesis** o nueva concordancia de una nueva ideología que corresponde a la nueva situación de la estructura material de los medios de la producción.

El advenimiento de las máquinas y de la industria moderna, implica el trabajo de muchos obreros a la vez, está en la antítesis con la ideología capitalista en lo social, jurídico, económico y religioso, ideología que pretende justificar el robo del trabajo. La nueva síntesis es la ideología socialista con una nueva sociedad, derecho y religión, sin capital ni ideologías que le corresponden, en que los obreros son dueños de su trabajo y de los medios de la producción con un nuevo orden social, económico, jurídico y religioso.

La **lucha de clases** o la revolución social es el medio para lograr el cambio de ideología con una nueva que corresponda a la época industrial.

En el Marxismo no hay lugar para la verdad ni, por consiguiente, para una auténtica moral, derecho y religión. Estas ideologías valen o no según correspondan o no al estado de evolución de los medios de la producción. Por eso, la verdad es substituida por la **praxis** o conveniencia para lograr los fines y el advenimiento del socialismo.

Notemos de paso que el comunismo, de acuerdo a su propio sistema, como **ideologías** tampoco tiene valor de verdad, sino sólo de praxis y únicamente para un momento determinado del proceso dialéctico.

3. – La negación del espíritu en el Marxismo.

Para el Marxismo el **espíritu** con la inteligencia y la libertad no existen. A lo más sería una superestructura determinada por la materia, y, como tal, también material.

El hombre para Marx es una pieza de un orden social necesario, determinado por la materia.

La persona humana espiritual con su inteligencia y libertad, abiertas a la verdad y al bien trascendente y, en definitiva, a la Verdad y Bondad absoluta de Dios, desde El cual se funda el orden moral, social, jurídico, económico y político con normas absolutas, no existe: es una superestructura ya caduca con la evolución de la materia. El espíritu ha sido absorbido totalmente por la materia. Por eso, el Marxismo es antipersonalista y ateo. Consiguientemente el hombre no posee ni derechos ni obligaciones, que nacen del espíritu. Es un trozo de materia, y, como tal, enteramente sometido al Estado o, mejor, al grupo que detente el poder, que gobierna mediante la fuerza y la violencia, como el materialismo que lo nutre. Bueno es lo que establece el Estado, y malo lo que lo contraría. En esta situación, en que se ha suprimido el término **a quo** del espíritu de la persona humana y el término **ad quem** de su perfección, que es Dios, Verdad, Bondad y Belleza infinitas, sólo cabe un orden material masivo, totalitario impuesto por la fuerza.

Paradojalmente el Marxismo, que dice levantarse y entablar una lucha en defensa de los derechos de los obreros oprimidos, por una lógica interna de su materialismo, termina sometiendolos a la más cruel de las tiranías, despojados de liberdad de derechos y sometidos enteramente a un régimen de fuerza, que paradojalmente tampoco les da los bienes materiales suficientes.

4. – La estatización de los bienes de la producción conducen a un totalitarismo.

El Marxismo priva al hombre de su libertad para el trabajo y para procurarse los medios de la producción y, consiguientemente, para organizar libremente su vida con ellos.

Cuando el hombre no es libre para elegir su trabajo y procurar-se los medios de la producción y demás bienes para su subsistencia y la de su familia y para preveer su futuro, pierde su libertad y sus derechos. El monopolio estatal de los medios de la producción lógicamente priva al hombre de esta libertad y derecho y lo somete a una organización tiránica, en la cual ya no tiene opción para elegir y para ser libre: es una pieza, un esclavo de la maquinaria estatal.

De hecho, todos los Estados Marxistas han conducido a una tiranía y totalitarismo, que ha despojado a los subditos de su libertad y de sus derechos. Tal hecho repetido inexorablemente en todos los Estados marxistas, únicamente puede explicarse por la lógica interna del sistema materialista.

Por eso también sería vano querer establecer un auténtico Socialismo que privase a los miembros de la sociedad de los medios de la

producción y que, sin embargo, respetase la libertad y los derechos de los mismos. Ciertos socialismos, que no llegan a esa privación total, es porque no son totalmente socialistas. El Socialismo total es el Marxismo.

Lo grave es que el Marxismo no sólo no ha logrado otorgar libertad y derecho a los obreros, sino que ni siquiera les ha dado el bienestar material, que les prometía con la supresión del capital.

Privados de libertad y de elección del trabajo y del aliciente de la propiedad privada, el Marxismo es incapaz, por eso mismo, de lograr los bienes materiales, que sólo se obtienen en una economía libre. Sólo puede lograr ciertos magros resultados en este terreno, mediante la violencia totalitaria impuesta a los trabajadores.

Ni bienes espirituales: libertad y derechos, ni bienes materiales: he ahí a donde conduce inexorablemente el Marxismo.

5 – Crítica al Marxismo.

He aquí como se expresa el Documento de Puebla: "Opuesto al Líberalismo económico en su forma clásica (...), el Marxismo clásico substituye la visión individualista del hombre por una visión colectivista, casi mesiánica del mismo. La meta de la existência humana se pone en el desarrollo de las fuerzas materiales de la producción. La persona no es originalmente su conciencia; está más bien constituída por la existencia social. Despojada del arbitrio interno que le puede señalar el camino para su realización personal, recibe sus normas de comportamiento únicamente de quienes son responsables del cambio de las estructuras socio-político-económicas. Por eso, desconoce los derechos del hombre, especialmente el derecho a la libertad religiosa, que está en la base de todas las libertades. De esta forma la dimensión religiosa, cuyo origen estaría en los conflictos de la infraesttructura económica, se orienta hacia una fraternidaad mesiánica en relación a Dios. Materialista y ateo, el humanismo marxista reduce el ser humano, en última instancia a las estrucutras exteriores" N 313).

El Estado "ateo y materialista le despoja a la persona de su espíritu y de su dimención divina y, por eso, desconoce los derechos del hombre, especialmente su libertad religiosa; y todo aquel orden interior moral, jurídico y político del espíritu, es subsistituido por un orden puramente exterior, impuesto por la fuerza, puramente policial y totalitaria, en busca de una utópica fraternidad mesiánica.

Y en otra parte añade el mencionado Documento de Puebla: "El colectivismo Marxista conduce igualmente por sus presupuestos marxistas – a una ideología de la riqueza, pero en sus formas colectivas. Aunque nacido de una positiva crítica al fetichismo de la mercancía y al desconocimiento del valor humano del trabajo, no logró ir a la raíz de

esta idolatría que consiste en el rechazo de Dios, de amor y justicia, único Dios adorante".

"El motor de su dialéctica es la lucha de clases. Su objetivo, la lucha de clases, lograda a través de una dictadura proletaria, que al fin de cuentas establece la dictadura del partido. Todas estas experiencias históricas concretas como sistemas y gobiernos, se han realizados dentro de un marco de regímenes totalitarios, cerrados a toda posibilidad de crítica. Algunos creen posible separar algunos aspectos del Marxismo, en particular su doctrina y su análisis. Recordamos en el Magisterio Pontificio que "sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicamente; al aceptar los elementos del análisis marxista y reconocer su relación con la ideología; para entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso" **(Octogessima Adveniens, 34)** (Documento de Puebla n. 543-546).

III
LA TEOLOGIA DE LA LIBERATION Y EL MARXISMO

1. – El verdadero sentido de una auténtica teologia de la liberación.

El documento Pontificio acerca de la teología de la liberación comienza por señalar el verdadero y cristiano sentido de la misma. Esta liberación no es otra que la que Cristo ha traído con su Redención y que es ante todo liberación del pecado por la inusión de la gracia, y liberación de las injusticias y estructuras de opresión del hombre, consecuencias del pecado.

La liberación cristiana comienza por escrutar las causas de las injusticias opresoras, que es el pecado del que nos libera la vida sobrenatural cristiana.

Paulo VI en la **Evangelii Nuntiandi** ha precisado el concepto cristiano de liberación frente a la liberación temporalista, eminentemente económica, de las llamadas teologías de la liberación. He aquí el texto del papa: "Entre evangelización y promoción humana – desarrollo, liberación - existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico (...) Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la Creación del plan de la Redención, que llega hasta situaciones concretas de injusticias, a las que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad; en efecto. Cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero y auténtico crecimiento del hombre?".

Sin embargo, continua el Papa: "No hay por qué ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal (...); la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad – olvidando toda preocupación espiritual y religiosa – a iniciativa de orden político y moral. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar de parte de Dios, la liberación". "La liberación evangélica no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluída su apertura al Absoluto, que es Dios", "va por tanto unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una extrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo. Por eso, al predicar la liberación y al asociarse a aquellos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite circunscribir su acción al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre; sino que reafirma los principios de su vocación espiritual, rechaza la substitución del anuncio del reino por la proclamación de las liberaciones humanas, y proclama también que su contribución a la liberación no sería completa si descuidara anunciar la salvación de Jesucristo. La Iglesia asocia, pero no identifica nunca liberación humana y salvación en Cristo, porque sabe (...) que no es suficiente instaurar la liberación que le da el bienestar y el desarrollo para que llegue el reino de Dios. Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política (...) lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone, desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad".

Luego el Papa insiste en que para la liberación es necesaria la conversión del corazón en Cristo y que esta liberación fundada en la redención de Jesucristo excluye toda violencia (E.N., N. 31,38).

Desde esta perpectiva sobrenatural la Iglesia da preferencia a los pobres, y en primer lugar para dar a su vida el sentido cristiano de la pobreza y recordarles la dignidad, que los asocia a Jesucristo; y en segundo lugar para ayudarlos a reivindicar sus derechos a una vida más humana más conforme con la dignidad espiritual de la persona y del hijo de Dios y esto lo hace por medio de la Doctrina Social Cristiana y sin violencia ni odios.

Los principios de esta Doctrina se fundan en la Doctrina Cristiana sobre Cristo y su Redención, sobre el pecado y sus consecuencias

opressoras, y en la dignidad espiritual de la persona humana, redimida por Cristo. Con su doctrina y sus preceptos, la Iglesia propicia y ayuda a la liberación cristiana, al acesso de una justiça social, que defiende y proteje a las personas y a las familias com sus derechos materiales y espirituales para el logro de una vida más digna; pero no por odio ni violencia, que engendra la violencia, sino por medios pacíficos, con una concientización y defensa de los derechos y deberes de todos sus hijos, ricos y pobres, y por medio de una propiciación de una legislación que promueva y establezca un orden jurídico humano y cristiano.

Por esta prédica constante de la Iglesia de los últimos papas sobretodo se ha logrado crear en el mundo una conciencia del derecho a una justicia social, para los sectores más necesitados sobre todo, y son muchos los éxitos alcanzados por esta legislación promovida por esta prédica. Ya son muchos los hombres de gobierno y associaciones y de partidos políticos, que tienen en sus programas la defensa de los diversos aspectos de la justicia social, como el salario familiar, la jubilación, las vacaciones, las obras de asistencia, la legislación sobre el trabajo de la mujer y de los niños, la pensión a vejez y a la invalidez, etc. Y este camino abierto se va ensanchando cada vez más por la bondad de sus principios.

En todo caso la Iglesia no es sólo de los pobres **"ni exclusiva ni excluyentemente"**, como dice S.S. Juan Pablo II, sino de todos los hombres, con una especial predilección por los más pobres.

2. — Los errores de las llamadas teologías de la liberación.

Comencemos por asentar que no todos los llamados teólogos de la liberación, comparten las mismas ideas ni que todos ellos hayan caído en los errores que vamos a señalar. Por eso, nos referimos a los teólogos de la liberación, en general, que han descristianizado y temporalizado el concepto cristiano de la vida y que en muchos casos ha caído en el marxismo. Recordemos lo que acabamos de transcribir de S.S. Pablo VI.

Podríamos decir de esta teología de la liberación que ha evacuado el sentido sobrenatural del término liberación, como nos lo recordaba Paulo VI, que ha interpretado los textos bíblicos — como el **Exodo** y el **Magnificat** — en un sentido puramente temporal y político de la clase opresora, y de ese modo ha querido una teología desde las estructuras puramente temporales.

Como afirma el Documento de Puebla, es una ilusión querer comenzar el estudio teológico no sobre las fuentes sobrenaturales de la revelación cristiana: la Biblia, la Tradición, y el Magisterio de la Iglesia para proyectar sus principios e iluminar com ellos el sentido sobrenatural de las realidades temporales, sino por el camino inverso: comenzar desde la "la Praxis" — término netamente comunista-, para acomodar

luego a ella los principios cristianos, con lo cual lo que han logrados es vaciarlo de su auténtico carácter y sentido sobrenatural y han terminado en una "total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de la ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana".-

Estos teólogos comienzan por adoptar el método científico marxista para analisar la realidad socioeconómica. Ya Paulo en la **Octagesima Adveniens** advierte: "seria ilusorio y peligroso llegar a olvidar al lazo último que los une radicalmente; el aceptar los elementos del análisis marxista, sin reconocer su relación con la ideología; el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este processo" (n.34).

De acuerdo a este sentido, que está relacionado e implica la teoría materialista de la materia, la única verdad es la **praxis,** o sea, los medios que conducen eficazmente a la liberación de las extructuras opresoras, politicas y económicas, principalmente del capitalismo.

Ahora bien, "el método científico" marxista de la **praxis** no es otro que el de la **lucha de clases.** Solamente con la violencia de esta lucha se puede liberar a los pobres de las extructuras opresoras.

Y si la verdad es la praxis que sólo logra su meta de liberación con el método de la lucha de clases, en lugar de una **ortodoxia** o fidelidad a la verdad sobrenatural enseñada por el Magisterio y a la verdad natural con sus exigencias, habrá una **ortopraxis** o fidelidad al método de la lucha de clases, que realiza la liberación.

La liberación está vacía de sus fuentes y sentido sobrenatural cristiano, y reducida a un método, que, en definitiva, se nutre y sostiene en un materialismo dialéctico marxista.

Esta teología excluye de la Iglesia a cuantos no son pobres y reduce su acción y apostolado a una liberación puramente social, política y económica.

Pero como ya lo hemos señalada a propósito del Marxismo (II), esta liberación materialista no se puede lograr en una dictadura proletaria, que termina con la libertad y la dignidad de la persona humana y con una pobreza aún mayor, que la que se quería remediar, impuesta por la dictadura proletaria o, mejor, por el grupo que detente el poder.

Con lo cual, mediante el método marxista, lejos de lograr una liberación de la pobreza, lo único que se consigue es someter a la persona a la más pesada dictadura materialista y atea, que priva a la persona de todos sus derechos.

El Documento Pontificio de la S.C. de la Fé Católica recuerda oportunamente este resultado de la liberación de esta teología. "Un hecho notable de nuestra época debe ser objeto de reflexión de todos aquellos que quieren sinceramente la verdadera liberación de sus

hermanos. Millones de nuestros contemporáneos, aspiran legítimamente a recuperar las libertades fundamentales de las que han sido privados por regímenes totalitarios y ateos que se han apoderado del poder por caminos revolucionarios y violentos, precisamente en nombre de la liberación" (n. 10).

Pero la teología de la liberación atenta contra la esencia misma de la Iglesia, tal como la ha constituido Ntro. Señor Jesucristo. En efecto pretende hacer una Iglesia exclusivamente de los pobres, no sólo con la exclusión de todos los que no son pobres, sino también por su sentido de lucha de clases, aplicado a la misma Iglesia. Pretende así suprimir "la clase opresora" de la Iglesia, que para ella es la Jerarquía, la Autoridad, y el Magisterio, vale decir pretende cambiar la esencia misma de la Iglesia tal como la ha fundado Jesucristo.

3. – La verdadera solución.

El Documento Pontificio de la S. C. de la Fe Católica nos dice al respecto: "Una de las condiciones para el necesario interesamiento teológico es la recuperación del valor de la **enseñanza social de la Iglesia**. Esta enseñanza de ningún modo es cerrada. Al contrario,está abierta a todas las cuestiones nuevas que no dejan de surgir en el curso de los tiempos. En esta perspectiva la contribución de los teólogos y pensadores de todas las regiones del mundo a la luz de la Iglesia es hoy indispensable. Igualmente la experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos, es necesario para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia".

Por eso insiste el Documento en que se debe "vigilar la calidad y el contenido de la catequesis y de la formación que siempre debe presentar la **integridad del mensaje de la salvación** y los imperativos de la verdadera liberación humana en el marco de este mensaje integral" (n. 12 y sgs).

La teología de la liberación ha olvidado y descuidado el sentido sobrenatural de la Redención y de la Iglesia. Esta como fruto de la Redención de Cristo, ha sido constituída para salvar las almas, para restituirlas a la vida de Dios liberarlas del pecado y de sus concecuencias, entre las cuales están las extructuras opresoras políticas y económicas.

Pero para liberarse de la opresión, hay que comenzar por atacar sus causas, el pecado, con los medios sobrenaturales de la Redención y con la Doctrina revelada, que incluye la Doctrina Social de la Iglesia.

La teología de la liberación ha querido suprimir las consecuencias opresoras temporales, sin remontarse y atacar sus causas, el pecado y sus consecuencias, con los medios sobrenaturales instituidos por Jesucristo, y del que es depositaria la Iglesia. La teología de la liberación ha buscado sostener esta liberación temporalista con la

lucha de clases en una concepción materialista y atea, como es la del marxismo; la cual, lejos de lograr sus prometidos resultados de liberación, ha conducido en todas partes donde se ha implantado, a la más dura de las esclavitudes y a la pobreza, como lo recordaba el Documento Pontificio de la S. C. de la Fe citado más arriba.

4. — Conclusión.

Por eso queremos terminar nuestro trabajo con el siguiente párrafo del Credo del Pueblo de Dios de Paulo VI, con el cual termina también el Documento Pontificio mencionado: "Confesamos que el Reino de Dios iniciado acá abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progresso de la civilización, de la ciencia o de las técnicas humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, em corresponder cada vez más ardientemente al Amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres. Sin cesar de recordar a sus hijos que ellos no tienen una morada permanente en este mundo, los alienta también, en conformidad con la vocación y los medios de cada uno, a contribuir al bien de su ciudad terrenal, a promover la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres, a prodigar ayuda a sus hermanos, en particular a los más pobres y desgraciados. La intensa solicitud de la Iglesia, Esposa de Cristo, por las necesidades de los hombres, por sus alegrías y esperanzas, por sus penas y esfuerzos, nace del gran deseo que tiene de estar presente entre ellos para iluminarlos con la luz de Cristo y juntar a todos en El — su único Salvador. Pero esta actitud nunca podrá comportar que la Iglesia se conforme con las cosas de este mundo ni que disminuya el ardor de la espera de su Señor y reino eterno".

En este párrafo de Paulo VI está ricamente expresado em magnífica síntesis el verdadero sentido de la liberación cristiana y las desviaciones de la llamada teología de la liberación.

XIII

LE ANALISI SOCIALI DELLE "TEOLOGIE DELLA LIBERAZIONE" NELLE PROSPETTIVE DELLA FILOSOFIA CRISTIANA

Dr. Battista Mondin, Roma.

A tutti è noto che esistono varie forme de teologie della liberazione. Già nel mio volume **I teologi della liberazione** (Borla 1978; tr. port. **Os teologos de libertação,** Paulinas 1979) distinguevo tre indirizzi principali: 1) **progressista** (Guitierrez,Assmann, Comblin, Segundo); 2) **moderato** (Pironio, Trujillo, Bonino); 3) **pacifista** o **non-violento** (Camara).

Il primo documento della Santa Sede sulla teologia della liberazione **(Instruzione su alcuni aspetti della 'teologia della liberazione')** non condanna affatto la teologia della liberazione in quanto tale, perchè una teologia della liberazione, in se stessa, è cosa perfettamente legittima e necessaria, ma denuncia alcuni pericoli ed errori in cui sono caduti veri esponenti di questo movimento teologico. Le critiche più severe della Instruzione riguardano il tipo di analisi sociale praticato dai teologi della liberazione per determinare gli impegni attuali della Cbiasa e dei credenti nel mondo attuale con specifico referimento ai paesi dell'America Latina: si tratta dell'analisi marxista. Ecco le parole testuali del documento pontificio:

> L"impazienza e la volontà di assere efficaci hanno condotto alcuni cristiani, sfiduciati nei confronti di ogni altro metodo, a rivolgersi a quella che essi chiamano "**analisi marxista**".
>
> Il loro regionamento è il seguente: una situazione intollerabile ed esplosiva esige un' **azione efficace** che non può più attendere. Ma tale azione efficace presuppone un'**analisi scientifica** delle cause strutturali della miseria. Ora il marxismo ha

elaborato gli strumenti per una simile analisi. Basta dunque applicarli alla situazione del terzo mondo, e specialmente a quella dell'America Latina (VII, 1-2).

L'**Istruzione** passa poi subito ad individuare e a denunciare numerosi errori che accompagnano necessariamente il ricorso dell'analisi marxista, un'analisi che non può venire dissociata da quella cosmovisione idelogica, materialistica ed atea da cui discende. Infatti: Questa concezione totalizzante impone anche la sua logica e trascina

> le "teologie della liberazione" ad accettare un insieme di posizioni incompatibili con la visione cristiana dellùomo.In realtà, il nucleo ideologico, mutuato dal marxismo, al quale ci si riferisce, esercita la funzione di **principio determinante.** Questo ruolo gli è conferito grazie alla qualificazione di **scientifico,** cioè di necessariamente vero, che gli viene attribuito.
>
> Nella logica del pensiero marcista, "l'analisi" non è dissociabile dalla **prassi** e dalla concezione della storia cui questa prassi è legata. L'analisi è cosi uno strumento di critica e la critica stessa non è che un momento della lotta rivoluzionaria, cioè della lotta di classe del Proletariato investito della sua missione storica" (VIII, 1-2).

Per intendere la portata della denuncia della Instruzione e di conseguenza la gravità degli errori in cui incorrono i teologi della liberazione quando fanno uso dell'analisi marxista ocorre avere chiaramente presente il ruolo spettante all'ánalisi sociale in campo teologico. In teologia posto per l'analisi sociale? Quando? Dove? In che misura? Ed una volta accertato l'uso dell'analisi sociale per qualche ambito della teologia, di che tipo di analisi sociale si trata? Si può adottare indiscriminatamente qualsiasi analisi sociale, quella marxista, quella socialista, quella liberale, quella cristiana? Che cosa può suggerire a questo proposito la filosofia cristiana?

A questi interrogativi cercherò di rispondere brevemente nelle poche pagine che ho a mia disposizione.

1. L'IMPIEGO DELL'ANALISI SOCIALE IN TEOLOGIE

Determinare quali strumenti competano alla teologia per lo svolgimento del proprio lavoro è compito della metodologia teologica. (1)

La prima trattazione organica di questa materia — il metodo teologico — la fece Agostino nel **De doctrina christiana.** Là egli spiega che per ottenere una migliore conoscenza ed una più piena inteligenza della Parola di Dio il teologo può e deve avvalersi di tutte le scienze. (2) Agostino ovviamente non include l'analisi sociale perchè ai suuoi tempi

1) Cfr B. LONERGAN, **Il metodo in Teologia, tr. it., Queriana, Brescia 1976**
2) AGOSTINO, **De Doctrine christiana II,** 39-40

questa disciplina era completamente sconosciuta. Ma in linea di principio si può affermare che anche l'analisi sociale può essere uno strumento importante per il lavoro teologico.

Sull'uso delle mediazione delle scienze sociali in teologie è intervenuto autorevolment Clodovis Boff nel suo saggio magistrale, **Teologia e pratica. Teologia do politico e suas mediações.** La sua trattazione del tema è decisamente e volutamente settoriale, perchè a suo parere la TdL non può essere una teologia fondamentale ed universale, ma semplicemente una variante della teologia politica: "si inscrive nell'ambito della T 2 (=teologia seconda, che è quella che si occupa della realtà 'secolari'), la quale a sua volta constituisce una delle grandi aree della Teologia come tale" (3).

Per una teologia settoriale qual è la teologia del politico e conseguentemente anche la teologia della prassi di liberazione la mediazione dell'analisi sociale risulta indispensabile. Infatti sifatta analisi consente di determinare con precisione l'oggetto materiale di tali teologie. Scrive Clodovis Boff: "Con riferimento all'**oggetto** – il 'Politico' – bisogna dire che osso viene fornito alla Teologia del Politico dalle scienze che si occupano di caso, cioè le 'scienze sociali'. Questa operazione teorica di assunzione dei risultati di tali discipline dalla e nella pratica teologica porta il nome di **Medizione socio-analitica.** Essa serà responsabile della constitucione dell'oggetto (teorico) **materiale** della Teologia del politico, anche se formalmente questa tappa può assere considerata come pre-teologica. In tutti i casi, questo momento rappresenta certamente una condizione fondamentale per la produzione di una Teologia del politico e, a tale titolo, è parte constitutiva del processo totale della produzione di questa stessa teologia"(4).

Ma a questo punto sorge un grave problema: "Se la teologia del politico si deve necessariamente articolare con il ricorso alle scienze sociali (...) quale metodo di analisi concreta o quale teoria sociale, tra le tante teorie assistenti, devrà scegliere il 'teologo politico' per la sua mediazione socio-analitica?". Boff riconosce che la risposta a questo quesito non è affatto semplice, dato che le varie teorie sociali sono "concorrenti e persino contraddittorie"(5). Senonché, con una decisio-

---

3) C. BOFF, **Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações.** Vozes. Petropolis. 1978, p. 33. **Boff nota che questa sua pozione non coincide affatto con quella di quei** TdL, i quali voglione costruire anzichè una teologia settoriale una teologia universale. In realtà questi teologi "se opõem a uma 'teologia de genitivos', para quem a 'libertação' não passaria de 'um tema entre outros'. Eles pretendem, ao contrário, que a 'libertação' é como um 'horizonte' no interior do qual se lê toda tradição da Fe. Pelo que não è dado compreender desta posição metodologica e por seus resultados teoricos, parece-nos que ela sò pode dar lugar a uma **retórica** e não a uma **analitica.** Ela engendra discursos bordados por multiplos 'a proposito "de e não teorias traçadas pelo vigor de um unico 'a luz de" (p. 33)

4) Ivi p. 25

5) Ivi, p. 122.

ne piuttosto sbrigativa, egli riduce le svariate "teoria sociali" a due soli indirizzi: l'inirizzo **funzionalista** seguito dai sociologi liberali e l'indirizzo **dialettico** praticato dai sociologi marxisti. In base a criteri etici Boff considera il secondo indirizzo meno ideologico e più realistico del primo e perciò lo ritiene più idoneo per determinare l'oggetto materiale della Teologia del Politico. Ma questa non è la sua ultima parola su questo argomento. Egli soggiunge molto opportunamente che per la scelta delle "teorie sociali" oltre a criteri etici esistono anche criteri teologici, di cui occorre tener conto quando si tratta di fissare l'oggetto di studio di una teologia politica: "A livello della propria Positività della Fede cristiana, un teologo non si trova sprovvisto di criteri precisi e vigorosi in funzione della scelta di una teoria e di una pratica sociali determinate. Ci riferiamo soprattutto al Vangelo il quale per quanto manipolabile possa essere, non lo è a tal punto da rendere assolutamente irrisorio qualsiasi sforzo di demarcazione etica concreta, anche se questa demarcazione e la sua realizzazione corrispondente conservano sempre un carattere **kairologico,** nel senso di restare relative al momento sorico in cui si sono avverate" (6).

2. DUPLICE FUNZIONE DELL' ANALISE SOCIALE

All'analisi sociale il teologo può assegnare due funzioni molto diferenti, che possiamo chiamare **ermeneutica** e **diagnostica.** Quando le si assegna una funzione ermeneutica, ci si serve di essa come strumento di interpretazione della parola di Dio, mentre invece quando le si attribuisce una funzione diagnostica, la si adopera per scrutare la realtà sociale, per comprenderla scientificamente, onde determinare con esattezza l'oggetto su cui il teologo intende far cadere la luce della Parola di Dio. In altre parole, si può adoperare l'analisi sociale come si è usata la politica, la psicanalisi, la biologia, la fenomenologia, la secolarizzazione ecc. Mentre in passato i teologi hanno fatto ricorso a queste discipline o attività per circoscrivere l'ogsetto di alcune trattazioni teologiche settoriali; i nuovi teologi le hanno assunte come strumenti ermeneutici (al posto della metafisica) per realizzare una nuova comprensione della Parola di Dio, della Storia della Salvezza. Lo stesso si può fare con l'analisi sociale.

Come s'è visto, non c'è molto accordo tra i TdL sull'uso della analisi sociale. C'è chi come Cl. Boff la vuole limitare alla funzione diagnostica; c'è invece chi come Gutierrez vuole assegnarle anche una funzione ermeneutica. Il giudizio che si deve dare sui due impieghi è notevolmente differente.

---

6) Ivi, p. 125

L'**uso diagnostico** è senz'altro legittimo e necessario, anche se non si può pretendere dall'analisi sociale una comprensione esaustiva dell'oggetto materiale della teologia politica, perchè la società è una realtà complessa che include importanti aspetti di rilevanza psicologica, etica, religiosa, filosofica, metafisica, che sfuggono agli strumenti dell'analisi sociale.

L'analisi sociale è comunque indispensabile per rapportare, raccordare e applicare la Parola di Dio al mondo attuale, all'uomo del nostro tempo, alle esigenze specifiche della situazione storica concreta, situazione cangiante e variegata. L'attenzione al mondo e alla storia è assolutamente indispensabile perchè la società non è unna realità statica e monocolore, ma molteplice e in stato di continuo sviluppo e transformazione. Per svolgere in modo adeguato la sua missione la Chiesa non deve accontentarsi di tramandare inalterato il **depositum fidei,** ma deve renderlo intelligible ed operativo, deve incarnare il messagio cristiano secondo i bisogni e le attitudini dei vari gruppi sociali, popoli, nazioni. Perchè il discorso "politico" che la Chiesa pronuncia non sia astratto, intemporale e quindi irrilevante in ordine alla soluzione dei problemi vivi e reali che investono la società, deve stare al passo con quanto succede nel mondo e cogliere "i segni dei tempi". Cio non si consegue semplicemente con la fede, la preghiera, la lettura del Vangelo, ma con lo studio attento rigoroso, scientifico dei fenomeni sociali.

Sull'**uso ermeneutico** dell'analisi sociale al posto della metafisica - quale strumento privilegiato per intendere la Sacra Scrittura e quindi come **medium** primario nella elaborazione della scienza teologica, quale è stato fatto de alcuni teologi della liberazione, il verdetto non può non essere negativo. Facendo questo essi ripetono l'errore dei teologi della "morte di Dio", dei teologi politici, dei teologi della rivoluzione, dei teologi secolari ecc.: assumono un chiave di lettura assolutamente inadeguata, che li induce a mortificare gravemente il senso della Parola di Dio, vanificandone sia la dimensione transcendente sia quella personale.

L'analisi sociale è indubbiamente importante anche per la comprensione della Parola di Dio, ma essa giova soltanto nella misura in cui viene assunta come una delle tante **ancillae** e non come **ancilla** principale e tanto menos come unica **ancilla.** Assegnarle il ruolo di ancella principale conduce ad una lettura essenzialmente **politica** della Scrittura, la quale comporta quelle consenguenze nefaste apertamente denunciate dalla **"Instruzione su alcuni aspetti della TdL" in particolare: "Privilegiando in questa maniera la dimensione política, si è portati a negare la radicale novità** del Nuovo Testamento e, prima di tutto, a misconoscere la persona di Nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, come pure il carattere specifico della liberazione che egli ci porta, che è soprattutto liberazione dal peccato che è

sorgente di tutti i mali (...) E' evidente che in tal modo viene negata la fede nel Verbo incarnato, morto e risorto per tutti gli uomini, e costituito da Dio Signore e Cristo. Gli si sostituisce una "figura" di Gesù che è una specie di simbolo che riassume in sé le esigenze della lotta degli oppressi. Inoltre ci si pone nella prospettiva di un messianismo temporale, che è una delle espressioni più radicali della secolarizzazione del Regno di Dio e del suo assorbimento nell'immanenza ddella storia umana" (x, nn. 6, 7, 11).

3. LIMITI DELL'ANALISI SOCIALE MARXISTA E DEL CRITERIO DELL'ORTOPRASSI

I punti scottanti della metodologia della TdL sono tre: a) il concetto e il valore dell'analisi eociale; b) la scelta della teoria sociale marxista; c) l'assunzione dell'ortoprassi come criterio di vertià. Vediamo.

a) Concetto e valore dell'analisi sociale. – Precisando il concetto di analisi sociale Cl. Boff dice che essa abbraccia "le analisi positive delle 'scienze sociali' e precisamente, le scienze politiche, l'economia, l'antropologia, la psicologia sociale, la storia, ma soprattutto la sociologia"; e soggiunge: "Colocamos, portanto, entre parentesis outras mediações, aliàs possíveis e legítimas, como a mediação filosófica, a mediação linguística, literaria, ecc."(7).

Su queste precisazioni del Boff non trovo nulla da ridire. L'unica mia riserva riguarda invece una certa disattenzione che si incontra sia nel Boff como in quasi tutti i TdL per quella che a mio avviso è la regina di tutte le scienze sociali, l'antropologia culturale. Questa abbracciando ogni attività, ogni prodotto e ogni dimensione della società, è molto più vasta e più ricca di ogni altra scienza sociale. In effetti l'antropologia culturale abbraccia la dimensione simbolica, linguistica, politica, economica, assiologica, etica ecc. Perciò, a mio avviso soltanto una analisi socio-culturale a livello sia scientifico sia filosofico è in grado di determinare adeguatamente l'oggetto materiale di una "teologia del politico" e di una teologia della prassi di liberazione; mentre questo non può farlo da sola quell'analisi socio-politica tanto celebrata dai teologi della liberazione.

Quanto al valore dell'analisi sociale non si può pretendere da essa ciò che nessuna scienza umana può dare (né la sociologia, né la politica, né l'economia, né la storia ecc.): leggi infallibili e immutabili. Le scienze umane – come ha mostrato la filosofia delle scienza -

godono dí uno statuto epistemologico peculiare, meno rigoroso, meno objettivo e pertanto menos solido o cetegorico delle scienze naturali. Le conclusioni a cui esse approdano sono leggi statistiche e non leggi fisiche.. Questo spiega perchè nel campo delle scienze sociali siano possibili teorie tanto disparate e spesso contraddittorie (come ammette lo stesso Cl. Boff), mentre questo non si dà nelle scienze naturali.

Stando cosí le cose non ci si può affidare ingenuamente alle scienze sociali (come fanno tanti teologi della liberazione), come se i loro oracoli fossero infallibili. Bisogna invece vagliare nei singoli casi il grado di certezza di queste teorie, giacché di fatto spesso esse si riducono a delle semplici congetture né è raro che contengano elementi ideologici espliciti o impliciti, fondati esse stessi su presupposiiti filosofici discutibili o sopra un'erronea concezione antropologica (...) Se si recorre a teorie e ad analisi di questo genere bisogna rendersi conto che esse non acquistano nessun supplemento di certezza per il fatto che la teologia nella trama delle sue enunciazioni. Piuttosto la teologia deve riconoscere il pluralismo delle interpretazioni scientifiche della realtà sociale e non legarsi semplicemente a nessuma delle analisi sociologiche concrete" (8).

Come scienza umana, l'analisi sociale ha a che fare con un soggetto storico, l'uomo, che è inserito sin dall'inizio nella storia della salvezza e che si muove costantemente dentro il fiume di questa storia (9), immerso necessariamente nelle sue acque: le acque del peccato e della grazia, della caduta e della redenzione. Per questo non si può sperare di cogliere appieno la realtà umana sia individuale che sociale, al di fuori della luce Parola di Dio. Questa è la ragione fondamentale per cui um teologo che non elabora egli stesso una sua teoria dell'analisi sociale, non può tutavia accogliere ingenuamente teorie avanzate da altri. Egli dispone di un criterio ultimo, un criterio teologico, la Parola di Dio intorno alla verità dell'uomo, della società, della storia che gli consente di pronunciarsi sulla correttezza e sulla viabilità di una teoria sociale. A questo proposito si esprime egregiamente la "Istruzione su alcuni aspetti della "teologia della liberazione"", là dove dice: "L'esame critico dei metodi di analisi mutuati de altre discipline si impone in maniera del tutto particolare al teologo. E' la luce della fede che fornisce alla teologia i suoi principi. Periò l'utilizzazione da parte del teologo degli apporti della filosofia o delle scienze umane ha un valore "strumentale" e deve essere o oggetto di un discernimento critico di natura teologica. In altre

(8) "Dichiarazione sulla promozione umana e la salvezza cristiana", della Commissione teologica internazionale, in **Civiltà cattolica** 1977, IV, p. 33

9) Sono perciò nel giusto quei teologi della storia (compreso il Gutierrez) che affermano che non c'é nessun lembo della storia profana che non sia toccata dalla storia della salvezza. Il che però non significa che tutta la storia profana diventi necessariamente storia sacra.

parolle, il criterio ultimo e decisivo di verità non può essere, in ultima analisi, che un criterio esso stesso teologico. E' alla luce della fede, e die ciò che essa ci insegna sulla verità dell'uomo e sul significato ultimo del suo destino, che si deve giudicare della validità o del grado di validità di ciò che le altre discipline propongono, spesso d'altronde in maniera congetturale, come verità sull'uomo, sulla sua storia e sul suo destino" (VII, n. 10)

b) La scelta della teoria sociale marxista. — Più sopra s'é visto che seppure con qualche riserva persino un teologo competente, attento ed oculato come Clodovis Boff, tra le varie teorie della analisi sociale opta per la teoria marxista, considerandola come la meno ideologica e come la più consona per promuovere la giustizia e per mettere in moto la prassi di liberazione.

Eppure, da quanto s'è appena detto riguardo al dovere di verifica che incombe sul teologo circa la validità di una teoria sociale, risulta assolutamente inammissibile assumere acrticiamente o con argomenti del tutto fasulli una teoria dell'analisi sociale così fortemente ideologizzata e mostruosamente riduttiva qual è la teoria marxista.

Ora, se un teologo (o anche un semplice filosofo) sottopone al vaglio della critica la teoria marxista dell'analisi sociale non può non avvedersi che essa ha a monte una visuale materialistica (seppure dialettica) dell'uomo, della società e della storia; per questo essa privilegia nella società quella dimensione che è più manifestamente materiale qual è la dimensione economica (che tuttavia non è neppur essa totalmente materiale tanto è impregnata di spirito!) e, di conseguenza, fa di ogni altra dimensione (etica, giuridica, politica, religiosa ecc.) un semplice rispecchiamento, una rifrazione della struttura economica; assegna all'uomo, alla singola persona umana sooltanto un valore secondario, strumentale, subordinato al valore assoluto della società; e vede nella lotta di classe (e non nella cultura dell'amore, della solidarietà, del rispetto, della giustizia), l'unica strategia in grado di realizzare la giustizia, l'eguaglianza, la liberanione. Come rileva la **Istruzione** della Congregazione per la dottrina della fede sulla TdL, la concezione marxista "contiene degli errori che minacciano direttamente le verità di fede sul destino eterno delle persone. Inoltre, voler integrare alla teologia una "analisi", i cui criteri di interpretazione dipendono da tale concezione atea, significa rinchiudersi in contraddizioni rovinose" (VII, n. 9). "Questa concezione totalizzante impone anche la sua logica e trascina le teologie della liberazione' ad accettare un insieme di posizioni incompatibili con la visione

10) Per una trattazione più ampia di questo argomento rinvio il lettore al mio volume **Cultura, marxismo e cristianesimo**, Massimo. Milano. 1978.

cristiana dell'uomo. In realtà, il nucleo ideologico mutuato dal marxismo, al quale ci si riferisce, esercita la funzione di **principio determinante** (...) In questo modo si tende a identificare il Regno di Dio e il suo divenire con il movimento della liberazione umana e a fare della storia stessa il soggetto del suo proprio sviluppo come processo di auto-redenzione dell'uomo mediante la lott di classe (...) In questa linea alcuni giungono perfino ad indentificare la fede come "fedeltà alla storia' il che significa fedeltà impegnata in una prassi politica conforme alla concezione del divenire dell'umanità inteso nel senso de un messianismo puramente temporale. Di conseguenza, la fede, la speranza e la carità ricevono un nuovo contenuto: esse sono "fedeltà alla storia', "fiducia nel futuro', "opzione per i poveri'. Ciò equivale ad una negazione della loro realtà teologale. Da questa concezione deriva inevitabilmente una politicizzazione radicale delle affermazioni di fede e dei giudizi teologici" (VIII, n. 1; nn. 3-6).

Da tuto questo emerge quanto siano assurde la pretese di quei teologi della liberazione che credono di trovare nell'analisi marxista lo strumento diagnostico più adeguato per la comprensione della realtà sociale e per la individuazione delle strategie più efficaci per mettere in moto ua prassi cristiana della liberazione. (10)

c) L'ortoprassi come criterio supremo di verità. — Una delle tesi che si incontra nella maggior parte dei teologi della liberazione è quella che afferma la priorità dell'ortoprassi sulla ortodossia e assume l'ortoprassi come criterio supremo di verità.

Contro questa tesi si è pronunciata esplicitamente ed espressamente la Congregazione per la dottrina della fede sia nella Instruzione sia nella Notificazione sul volume di Leonardo Boff. Nella Istruzione si dichiara: "Una sana metodologia teologica tiene senz'altro conto della **prassi** della Chiesa e vi trova uno dei suoi fondamenti, ma perché essa deriva dalla fede e ne è l'espressione vissuta" (X, n. 3). Mentre nella Notificazione si precisa: "La prassi e le esperienze, che sorgono sempre da una determinata e limitata situazione storica, aiutano il teologo e lo obbligano a rendere accessibile il Vangelo al suo tempo. La prassi tuttavia no sostituisce né produece la verità, ma resta a servizio della verità consegnataci dal Signore".

I problemi teologici che riguardano la prassi sono due. **Primo,** è la prassi un longo teologo, ossia un'area di esperienze e di conoscenze da cui non si può prescindere se si vuole ottenere una effettiva comprensione della fede e della Parola di Dio? **Secondo,** la prassi è anche un criterio di verità per giudicare della verità della fede e delle formule teologiche?

Quanto al primo quesito, se la prassi possa costituire un luogo teologico, di primo acchito si sarebbe tentati di dare una risposta

negativa, perchè la prassi non stabiliscc delle norme, dei principi ma li mette in pratica. Tuttavia, se consideriamo più attentamente le cose è possibile ottenere una risposta diversa.

L'intenzione di coloro che rivendicano alla prassi socio-politica il ruolo di luogo teologico è di affermare che ci sono aspetti delle cose per i quali non è possibile fare ricorso immediatamente alla fede, ma per i quali la fede deve affidarsi alle mediazioni umane. Ora, se per prassi sí intende tutto ciò che viene compiuto dall'uomo (sia con le facoltà intellettive sia con quelle pratiche) è certo che in molti casi è necessario riconoscere alla prassi il caratrere di luogo teologico. E questo è sempre stato affermato dalla teologia cattolica con la sua teoria della teologia naturale, della funzione propedeutica della filosofia, della mediazione delle scienze sia naturali che umane. Ciò vale a fortiori per settori così poco definibili alla luce della Rivelazione come quelli socio-politici. Qui, certo, non spetta alla fede ma alla ragione stabilire quali siano le azioni sociali, economiche, poltiche, giuridiche, culturali più convenienti.

Quindi la risposta al primo quesito è chiara: sia la prassi socio-politica sia l'analisi di detta prassi constituiscono un autentico luogo teologico e per la Tdl è un luogo teologico essenziale, insieme ai luoghi teologici classici: Sacra Scrittura, Padri, Concili, Magistero ecclesiastico.

Ma, come s'é visto, per la maggior parte dei teologi della liberazione, la prassi non svolge soltanto la funzione di luogo teologico ma anche di criterio supremo di vertià: è attraverso la prassi che si accerta l'autenticità della fede e si scopre il senso della storia della salvezza.

Ora, è giusto assegnare alla prassi una funzione cosí importante e decisiva? Per intendere il senso della fede cristiana, della vita e della figura del Cristo, della storia della salvezza, della Chiesa, della Tradizione, è anzitutto e soprattuto alla prassi che ocorre fare appello?

Che alla prassi tocchi un ruolo importante non solo in ordine alla salvezza ma anche in ordine alla determinazione del senso della fede non c'é nessun dubbio, perchè il senso vero, autentico di un asserto di fede emerge anche nell'azione e viene compreso soprattutto da chi lo traduce in azione, como dice il celebre principio vichiano "verum est factum".

Gli argomenti principal a favore della prassi come criterio di verità sono due. C'é anzitutto l'insegnamento di Cristo, il quale oltre che insegnare nuove pratica dell'amore, e tale pratica costituirà l'argomento principale e decisivo del Giudizio finale. Il secondo argomento e' ricavato dalla natura stessa del cristianesimo. Questo non è soltanto un sistema di verità, né un'impresa semplicemente ermeneutica, una mera

spiegazione dell'esistenza (come l'esistenzialismo, la fenomeonologia) ma anche e soprattutto un rinnovamento radicale della vita e della storia.

Si deve pertanto riconoscere che anche la prassi (d'amore, di giustizia, di speranza, di sacrificio, di liberazione ecc.) è un criterio legittimo per determinare il senso della fede, perchè questa non è una verità astratta, speculativa, ma una verità esistenziale che crea un rapporto vitale con Cristo; é una disposizione interiore che si nutre e si esprime nelle azioni ancor più che nelle parole.

Ma è lecito promuovere la prassi a criterio supremo di verità e di conseguenza subordinare l'ortodossia all'ortoprassi, come fanno Teologi della liberazione? Questi pretendono di determinare il senso ed i contenuti della fede cristiana in base a certi tipi di azione e reclamano in tal modo una priorità dell'ortoprassi sulla ortodossia

A mio avviso questa subordinazione della fede alla prassi, della ortodossia alla ortoprassi è inammissibile perchè qualsiasi azione per non essere ceca e stolta, ha bisogno di essere guidata ed illuminata dalla intelligenza; dalla semplice ragione quando si tratta di azioni naturali, dalla intelligenza illuminata dalla fede quando si tratta di azioni soprannaturali. E' quanto stabilisce il noto asserto: **nihil volitum quin praecognitum. Una prassi è cristiana soltanto se è telecomandata da una fede cristiana, se è guidata dalla Parola di Dio, e sostenuta dalla sua grazia e dalla sua verità**

Conclusione

L'esigenza di un impegno politico da parte del teologo – su cui insistono tutti i teologi della liberazione – è una esigenza reale e fondamentale.

Lottare per la giustizia e per la libertà è impegno del teobgo sia in quanto cristiano sia in quanto teologo. In quanto cristiano è chiamato all'uso immediato e diretto di tutti i mezzi che possono giovare alla instaurazione di un mondo giusto e libero, in cui ci sia un profondo rispetto per i diritti di tutti, in particolare dei poveri, dei deboli, degli impotenti; in quanto teologo deve impegnarsi nello studio delle motivazioni, degli obiettivi e delle strategie da adottare nella lotta per la giustizia e la liberazione. L'impegno politico del teologo ha detto giustamente Clodovis Boff è una "carità sociale" di cui è chiamato a rendere conto a Dio, alla Chiesa e all'umanità.

Per questi motivi i teologi in quanto autocoscienza critica della Chiesa dovrebbero prestare maggior attenzione a quel clamore impressionante che sale dal cuore e dalla bocca di tanta parte della umanità non solo dell"America Latina ma anche degli altri continenti: il grido di

innumerevoli persone che soffrono e che reclamano giustizia, libertà, rispetto dei propri diritti fondamentali ed inalienabili, e far sì che tale grido crescente e minaccioso trovi un'eco adeguata nelle loro riflessioni sulla Parola di Dio, nei loro scritti e nelle loro azioni.

XIV

LOS "DERECHOS HUMANOS" DESDE LA PERSPECTIVA MARXISTA: CONSIDERACIONES CRITICAS

Dr. Carlos I. Massini, Mendoza, Argentina.

I. INTRODUCCION

La cuestión acerca de si es posible – e intelectualmente lícito – hablar de "derechos humanos" desde una perspectiva marxista, se plantea a raíz de la insistencia con que, desde hace unos años, algunos autores de esa ideología han escrito acerca del tema; en efecto, ya sea bajo el título de "derechos fundamentales", "derechos del ciudadano" o, simplemente, de "derechos humanos", pensadores de militancia marxista han realizado varios intentos de incorporar al repertorio de sus ideas, la problemática, hasta hace poco exclusiva del pensamiento occidental no-marxista, de los "derechos del hombre".

Así por ejemplo, el jurista soviético V. Kótok, en un trabajo acerca del Derecho Constitucional de la URSS, escribe que este último "ha confirmado los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos", los que "se extienden por igual a todos los miembros de la sociedad" y se caracterizan por su "plenitud y carácter real"; a continuación, enumera entre esos derechos el derecho al trabajo, a la instrucción, a la igualdad, a la libertad de conciencia, a la libertad de palabra, de imprenta, de reunión y de mitines, de desfiles y manifestaciones en las calles, al derecho de agruparse en organizaciones sociales y a la inviolabilidad del domicilio y de la correspondencia2. En el mismo

1. Kotok, V., El Derecho Constitucional Soviético, en: Fundamentos del Derecho Soviético, dir. por P. Romashkin, Moscú, Ed. Lenguas Extranjeras, 1962, p. 95
2. Ibídem, pp. 95 – 101.

sentido, el filósofo del derecho húngaro Imre Szabo, afirma que si observamos lo que se asegura en las democracias socialistas a los ciudadanos, "son los derechos económicos, sociales y culturales los que impresionan nuestra mirada; derechos en los cuales las garantías jurídicas y la realización masiva, son las cualidades del sistema socialista, reconocidas aún por una parte de sus mismos críticos. La realización masiva de estos derechos y los esfuerzos realizados para este fin, son válidos para todas las categorías de derechos fundamentales del ciudadano"3; luego diferencia la concepción socialista de la individualista en lo que respecta a estos derechos, concluyendo que "la contradicción fundamental entre las dos concepciones, es que una pone en primer lugar a la puesta en práctica masiva de los derechos y la otra su puesta en práctica individual"4. Por último, el filósofo alemán Ernst Bloch, de un marxismo heterodoxo, llega a sostener que el marxismo es, en realidad, nada más que un derecho natural radical, que ha escrito en su bandera la realización de la dignidad humana; los "derechos humanos" resultarían ser, para este pensador, el legado valioso del derecho natural, expresado proféticamente en las declaraciones de la Revolución Francesa5.

Además, todas estas elucubraciones teóricas van acompañadas de una intensa actividad de los militantes marxistas en las llamadas "asociaciones defensoras de los derechos humanos", lo que hace suponer que disponen de un cierto fundamento doctrinario en lo que se refiere al tema o, dicho en otras palabras, que existirían ciertas bases teóricas, dentro de la ideología marxista, que justificarían el accionar de sus militantes en favor de los "derechos humanos".

Frente a estas realidades, cabe preguntarse si la pretensión de activistas y doctrinarios marxistas se encuentra teóricamente justificada; si en realidad la ideología elaborada por Carlos Marx posee los supuestos necesarios para que pueda hablarse correctamente de "derechos humanos"; si – por último – los textos del mismo Marx otorgan alguna base para la elucubración teórica y la acción práctica respecto de esos "derechos". Y estas preguntas aparecen como

3. Szabo, IMRE, Marx et la theórie marxiste "moderne" du droit, en: Archives de Philosophie du Droit. Nº XII, Paris, Sirey, 1967, p. 184; también acepta la posibilidad de una fundamentación marxista de los "Derechos Humanos" Peces-Barba, GREGORIO, Derechos Fundamentales, Madrid, Guadiana, 1973, pp. 66-68 y passim.

4. Ibídem, p. 185; escriben a este respecto BRUNNER Y PFAHLBERG, que "los derechos fundamentales han sido objeto, recientemente en algunos países de Europa Oriental, como en Hungría (I. Sza K. Kulcsár y en la República Democrática Alemana (H. Klenner), de minuciosa investigación jurídico-teórica. En especial son muy dignos de resaltarse los esfuerzos, que parten de los autores húngaros, por elaborar una teoría general de los derechos fundamentales socialistas; Brunner, Georg, y Pfahlberg, Bernhard, Derechos fundamentales, en: Marxismo y Democracia – Enciclopedia de conceptos básicos, Sec. Polftica – 2, Madrid, Ed. Riodruero, 1975, p. 79.

5. Bloch, Ernst, Derecho Natural y dignidad humana, trad. F. Gonzalez Vicen, Madrid, 1980, passim. Sobre Bloch, vid. Andre-Vincent, Philiphe, Droit naturel et marxisme moderne, en: A.P.D., Nº X, Paris Sirey, 1965, pp. 79 ss.

filosóficamente necesarias, toda vez que pareciera que el materialismo y el colectivismo de la síntesis marxista, no darían lugar para el tipo de prerrogativas que se llaman habitualmente "derechos humanos". Es preciso, por lo tanto, efectuar un análisis de la obra de Marx y de las líneas fundamentales del marxismo, a los efectos de establecer la posibilidad – o la imposibilidad – de fundamentar los "derechos humanos" desde esa perspectiva. Este estudio lo realizaremos en dos etapas: la primera destinada a conocer qué es lo que Marx dijo expresamente sobre el tema y la segunda a determinar el lugar que le cabe en la sistemática general del pensamiento marxista, para concluir con una breve exposición de los resultados de esta doble vía de investigación.

Pero antes de introducirnos en los textos del padre del comunismo, es necesario realizar una precisión fundamental acerca del concepto mismo de "derechos humanos"; ella se refiere al hecho de que, ya sea en el uso vulgar del vocablo, como en el que se le da en las declaraciones internacionales, como en el tratamiento que le otorgan los juristas y estudiosos del tema, se supone que los "derechos humanos" tienen una jerarquía – axiótica o normativa – superior a la de aquellos derechos que otorga la legislación positiva. "Cuando se habla de derechos humanos" – escribe Javier Hervada" – " con esta expresión se quiere designar un tipo o clase de derechos, una de cuyas notas esenciales es la de ser **preexistentes** (o "anteriores" según el lenguaje más generalizado) **a las leys "positivas"** 6. Dicho en otros términos, para que hablar de "derechos humanos" tenga sentido, es necesario reconocer la existencia de otra fuente de prerrogativas jurídicas, aparte de la legislación estatal; ella puede ser la "dignidad de la persona", la "opinión común de la humanidad" o la "naturaleza de las cosas", pero en todo caso habrá de tratarse de una fuente distinta de la autoridad del estado y a la cual ésta debe conformarse, bajo pena de resultar injusta o arbitraria. De no aceptarse este supuesto, estaremos hablando de una cosa distinta de aquella a que se refiere el común de los hombres cuando habla de "derechos humanos" y nuestra explicación no aclarará nada, ni servirá para alumbrar las inteligencias de nuestros conciudadanos, cual es la misión del filósofo en la ciudad de los hombres. Por lo tanto, de aquí en más, daremos por aceptada esta premisa.

II. LOS "DERECHOS HUMANOS" EN LOS TEXTOS DE MARX

Marx habla expresamente de los derechos del hombre – con referencia a la Declaración de Filadelfia y a la de la Revolución

6. Hervada, Javier, Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho, en: Persona y Derecho, Nº 9, Pamplona EUNSA, 1982, pp. 243-244; afirma a este respecto Dworkin, que de no aceptarse esta nota, careceria de sentido el hablar de derechos fundamentales; vid. Dworkin, Ronald, Takin Rights Seriously, Harvard U.P., Mass, 1982, p. 199.

Francesa – en un trabajo, "La Cuestión Judía", inserto en el primer y único número de los "Anales Franco-Alemanes", publicados por él en Paris en 1843. Es éste el primer trabajo en que Marx pone en evidencia su ruptura total con la concepción jurídica liberal a la que había adherido en su juventud, luego de escuchar las clases de Gans en la Universidad de Berlin7. Esta influencia de Gans es muy clara en los primeros trabajos del joven revolucionario, sobre todo en los artículos publicados en la Gaceta Renana y en especial en el que critica una ley punitiva del robo de leña; en este trabajo, Marx se alza contra las disposiciones de esa ley, fundándose en los principios de libertad e igualdad; "las leys son, más bien"– escribe –"normas positivas, claras, generales, en las que la libertad ha obtenido un ser impersonal, teórico, independiente de la arbitrariedad del individuo. Un código – concluye – es la biblia de la libertad del pueblo"8.

En la "Cuestión Judía", Marx abandonado su liberalismo originario y comienza a construir los cimientos de su concepción dialéctica de la realidad y de la historia. Polemizando con Bruno Bauer, quien sostenía que la liberación de los judíos sólo podía lograrse cuando el estado se liberara de toda religión, sin lo cual no podía otorgarse a los hebreos los "derechos del hombre", Marx realiza un descarnado análisis de estos "derechos"; "comprobamos ante todo"– escribe –"el hecho de que los llamados derechos del hombre, los **droits de l'homme**, distintos de los **droits du citoyen**, son los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad" 9. Luego considera cada uno de los derechos enunciados por la declaración francesa, afirmando que la libertad proclamada en ella es "el derecho de hacer y de tender a todo aquello que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales cada uno puede moverse sin perjudicar a otros, están determinados por la ley, como se determina con una estaca el límite de dos campos. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada em sí misma (...); el derecho de libertad no reposa en la unión del hombre con el hombre" 10. Respecto de la propiedad, escribe que "es el derecho de gozar y disponer de la propia riqueza arbitrariamente, sin cuidarse de los otros hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del egoísmo"11 y sobre significa que "todo hombre está igualmente considerado como una mónada que descansa sobre sí misma"12. Y como la

7. Sobre la formación jurídica del joven Marx, vid. Jaeger Hasso, Savigny et Marx, en: A.P.D. N° 12. París. Sirey. 1967, pp. 65-89 y Rodríguez de Yurre Gregorio, El Marxismo. Exposición y Crítica. T° II, Madrid, B.A.C. 1976, pp 4-11.

8. Marx, Carlos La loi sur les vols de bois, en: Oeuvres complétes de Karl Marx – Oeuvres philosophiques, t°. V. París. Ed. Costes, 1948, p. 129 y passim.

9. Marx, Carlos, La Cuestión Judía, trad. Ichuda Tubin, Buenos Aires, Ed. Dos, 1970, p. 123.

10. Ibidem, pp. 124-125.

11. Ibídem, p. 125.

12. Ibídem, p. 126.

igualdad, sostiene que sólo conclusión final, escribe Marx que ninguno de los llamados derechos del hombre sobrepasa, pues, al hombre egoísta, al hombre tal como es, miembro de la sociedad civil, al individuo cerrado en sí mismo, reducido a su interés privado y a su arbitrio particular, separado de la comunidad. Lejos de considerarse al hombre un ser social – continúa – la propia vida social, la sociedad, aparece mas bien como un cuadro exterior al individuo, como una limitación de su autonomía originaria. El único vínculo que los une es la necesidad natural, la necesidad y el interés privados, la conservación de sus propiedades y de su persona egoísta" 13.

Estas opiniones de Marx acerca de los "derechos del hombre" no se contienen sólo en "la Cuestión Judía", sino que se reiteran en un posterior, redactado en asocio con Engels, y publicado bajo el título de "La Sagrada Familia". "El reconocimiento de los derechos del hombre por parte del estado moderno" escribe en este trabajo –"no tiene otra significación que el reconocimiento de la esclavitud por el estado antiguo. La esclavitud era la base del estado antiguo; la base del estado moderno es la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente unido a los otros hombres por el vínculo del interés privado" 14.

Esta crítica de Marx a la declaración francesa de los "derechos del hombre", si bien se asemeja extrínsecamente a la efectuada por los pensadores políticos conservadores, en especial Edmund Burke 15, se difiere radicalmente de ésta por el fundamento último en que se apoya. En efecto, a diferencia de los conservadores, que denostaban la "declaración" en nombre de los principios políticos tradicionales, imputándole ser puramene abstracta e irreal, el joven revolucinario renano los impugna en nombre de una concepción crudamente colectivista de la vida social. Marx distingue entre la emancipación política y la emancipación social: la primera es esencialmente incompleta y ficticia y consiste en la liberación de la sociedad de las ataduras políticas tradicionales. Pero esta liberación no sólo deja subsistente la alienación fundamental, la social, sino que constituye un nuevo tipo de alienación: la alienación política, por la cual el hombre, "en el estado, donde el hombre vale como ser genérico, es miembro imaginario de una soberanía imaginaria, despojado de su vida real e individual y lleno de una universalidad irreal" 16; esta alienación política es del mismo

13. Ibídem, p. 127; sobre este trabajo de Marx, vid. desde una perspectiva marxista: Lyon – Caen, Gerard Lecture de la "Question juive", en: A.P.D., Nº 12 París, Sirey, 1967, pp. 1-11.

14. Marx, Carlos y Engels, Federico, La Sagrada Familia, trad. Carlos Liacho, Buenos Aires, Claridad, 1973, p. 130.

15. Vid. Burke, Edmund, Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos, trad. Julio Irazusta, Buenos Aires, Dictio, 1980, passim: Monnerot Jules, Dialéctica del Marxismo, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 85 ss. y, sobre todo, Villey, Michel, La philosophie du droit de Burke, en: A.P.D., Nº 15, Paris, Sirey, 1970, pp. 99-111.

16. Marx, Carlos, La cuestión..., p. 105.

tipo que la alienación religiosa 17; ya que "los miembros del estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política; son religiosos en el sentido de que el hombre considera como su verdadera vida la vida política situada más allá de sí mismo; son religiosos en el sentido de que la religión es aquí el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la separación y del alejamiento de un hombre de otro" 18.

Si la emancipación política, de la que son expresión los "derechos del hombre", es esencialmente incompleta y engañosa, es necesario dar el paso de la emancipación social, la emancipación humana por esencia, donde terminará el egoísmo del infividuo y el hombre se transformará en un ente perfectamente social. "La emancipación política" – escribe Marx –" es la reducción del hombre, de un lado, a miembro de la sociedad civil, a individuo egoísta e independiente y del otro, a ciudadano, a persona moral. Sólo cuando el real hombre individual – concluye e fundador del comunismo – recoja en sí al ciudadano abstracto y como hombre individual se convierte su ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconozca y organice como fuerzas sociales sus **forces propes** y por eso no se separe más la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se cumplirá la emancipación humana" 19.

Comentando este texto, Gianfranco Morra escribe que "para Marx, el verdadero hombre es el social, el hombre colectivo; hablar de la "dignidad de la persona humana" es un juego de palabras, como ha hecho la revolución burguesa con la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano". En realidad, el hombre y el ciudadano existen solamente cuando cesa el dualismo entre vida privada y vida social. El hombre individual debe ser integrado en el hombre social: sólo entonces la emancipación será un hecho real y la religión, ese juego interior, no tendrá ya sentido" 20. Efectivamente, en todo el joven Marx se reitera esta idea del carácter social de la emancipación humana; lo que es más, sólo transformándose en "sociedad" y desapareciendo como individuo, podra el hombre emanciparse integralmente. Este hombre social, plenamente integrado en la naturaleza a

17. Vid. Post, Werner. La crítica de la religión en Karl Marx. Barcelona, Herder. 1972, pp. 151-161.
18. Marx, Carlos. La cuestión..., p. 116.
19. Ibídem, pp. 136-137.
20. Morra, Gianfranco. Marxismo y Religión. Madrid, Rialp, 1979, pp. 60-61.

través del trabajo manual 21, y en la sociedad por el carácter colectivo de ese trabajo, es el único que podrá superar las distintas alienaciones: religiosa, jurídica, política etc. y realizar plenamente su esencia humana; por ello no basta, como bien escriben Tabet y Maier, "declarar ateo al estado para realizar la "esencia humana" del hombre, es decir, para que se realice el "hombre social", ya que en un estado ateo pueden permanecer los individuos con sus singularidades. Si lo que Marx **piensa** es que no se debe hablar de hombre, sino de un proceso, si el hombre singular no es más que una abstracción, si lo que existe, o debe llegar a ser, es el Hombre como colectividad que produce y se autoproduce y cuya estructura fundante es la economía, es necesario eliminar previamente toda esfera de lo privado. Por esto los llamados derechos del hombre – dirá Marx – no son más que una nueva forma de alienación" 22.

Dicho en otras palabras, los "derechos del hombre" no son sino la expresión circunstancial de una forma específica de alienación política: la que tiene lugar en los estados burgueses democráticos; en ellos el hombre se libera de la alienación social del feudalismo, pero sólo para permanecer atado a la alienación política, donde su vida genérica, es decir, real o auténtica, se proyecta a un estado que le es ajeno; le queda sólo al hombre su vida individual, puramente egoísta y limitada, que se desarrola en el marco de la "sociedad civil" burguesa. El hombre auténtico, el "hombre genérico" 23, reconciliado con su especie, y que no es, propiamente hablando, un individuo, sólo podrá surgir sobre las

---

21. Marx, Carlos, Manuscritos: Economía y Filosofía, Madrid, Alianza, 1972, passim. Los textos de Marx en este sentido son muy numerosos: "Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo orgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato., como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La natureza es el cuerpo inorgánico del hombre:.." (p. 110-111); "La actividad vital animal; justamente y sólo por ello, es él un ser genérico, o dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida para él un objeto,porque es un ser genérico" (p. 111); "La producción práctica es la afirmación del hombre como un ser genérico conscience, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia..." (p. 112).

22. Maier, Arthur y Tabet, Miguel Angel, K. Marx y Engels: La Sagrada Familia y La Ideología Alemana, Madrid, Magisterio Español, 1976, pp. 106-107. Cf. El Noce, Augusto y Riestra, José Antonio, Karl Marx Ecritos juveniles, Madrid, Magisterio Español, 1975, p. 138 y Gomez Perez Rafael, El humanismo marxista, Madrid, Rialp, 1978, passim.

23. Los textos de Marx sobre este punto son muy numerosos, pero especialmente esclarecedores son los contenidos en los llamados Manuscritos de París, del año 1844, al igual que los de Economía y Filosofía; "Siendo el verdadero ser comunitario la esencia humana, los hombres al no poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana, el ser social..."; Cuadernos de París, México, Era, 1974, p. 137; más adelante escribe: "Esta comunidad son los hombres; no en una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el modo de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad. Por ello, es exactamente igual decir que el hombre se aliena de sí mismo y decir que la sociedad de este hombre alienado es la caricatura de su comunidad real, de su verdadera vida genérica" (P. 137-138).

ruinas de la sociedad burguesa y de su ideología de los "derechos del hombre". "La ambición del marxismo" – escribe Calvez –"es hacernos saborear en la sociedad comunista perfecta, la completa reconciliación del hombre individual y de la especie.El hombre seria sociedad" 24. Evidentemente, este "hombre genérico" que se confunde con la sociedad, no puede ser titular de "derechos" subjetivos y menos aún de derechos subjetivos suprapositivos: "derechos del hombre" o "derechos humanos". De este modo se explican claramente las invectivas que les arrojara Marx en "La Cuestión Judía".

III. LOS "DERECHOS HUMANOS" EN EL SISTEMA MARXISTA

Pero más allá de la letra de los textos de Marx, interesa indagar si el sistema marxista de pensamiento permite concebir la noción que se significa con el término "derechos humanos". Un estudio más o menos integral de ese sistema, lleva necessariamente a una respuesta negativa: por más que se la fuerce, la perspectiva marxista no permite elaborar un concepto – y menos aún una doctrina – acerca de esa realidad que en nuestros días se denomina "derechos humanos". Esta respuesta denegatoria aparece como necesaria fundamentalmente por tres razones, que desarrollaremos brevemente enseguida, sin considerar que sean las únicas que puedan conducir a esa conclusión.

1º) La primera de las razones es la que hemos reseñado en la última parte del punto precedente: desde la óptica marxista, el individuo es una mera "idealidad"; lo verdaderamente real es la sociedad, ella es la única "persona", tal como lo enseñaba Hegel, el *maestro de Marx en filosofia* 25.

No pueden caber dudas acerca de que un hombre que se identifica con la sociedad no puede ser sujeto de derechos, no es un **sui juris**, tal como lo expresaban los antiguos romanos. Para que esto último fuera posible, debería reunir, al menos, dos condiciones: constituir una unidad autónoma y tener libertad para determinar su conducta 26; pero es indudable que un hombre que "es" sociedad, no reune ni una ni otra: no es una unidad autónoma, porque la verdadera unidad, el verdadero "todo" es la sociedad, y carece de libertad, porque, como lo expresa

---

24. Calvez, Jean-Ives, El pensamiento de Carlos Marx, Madrid, Taurus, 1966, p. 577. Marx afirma esto expresamente en la sexta Tesis sobre Feuerbach; "Feuerbach – escribe – resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales"; en: Antologia de Marx, de Enrique Tierno Galvan, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1972, p. 111.

25. Hegel, Georges G.F., Les principes de la philosophie du droit, en: Hegel: Le droit, la morale et la politique – Textes choisies, París; P.U.F., Weil, Eric y otros, Hegel et la philosophie du Droit, París, P.U.F., 1979, passim.

26. Vid. Lachance, Louis, El concepto de derecho, Buenos Aires, S.F. 1953, pp. 263 ss.

muy claramente Marx, "quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura" 27. Esta "criatura" de las relaciones sociales, de las que no es responsable, mal puede determinar su conducta y adquirir así el carácter de sujeto de derechos, incluidos – y modo principal – los "derechos humanos".

2º) En segundo lugar, porque la concepción marxista del derecho aparece claramente como positivista, es decir, como negadora de la existencia de cualquier instancia jurídica que no surja de las decisiones del poder estatal, determinado éste, a su vez, por las relaciones de producción económica 28. "La vida material de los individuos" escribe Marx –"que en modo alguno depende de su simple voluntad, su modo de producción y las formas de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la voluntad de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del estado son, por el contrario, el poder creador de él. Los indivíduos que dominan bajo estas relaciones – concluye Marx – tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como estado, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del estado, homo ley, expresión cuyo contenido, está dado siempre por las soluciones de esta clase, como con mayor claridad lo demuestra el derecho privado y el derecho penal" 29. Si a este largo párrafo del agregamos que el Filósofo de Tréveris ya había escrito que "el derecho no aporta nada, sino que se conforma con sancionar lo que existe" 30 y que más tarde afirmará que "el derecho no puede jamás estar a nivel superior al de la forma económica de la sociedad" y que pretender otra cosa significa caer en "las ilusiones de un "derecho" ideológico, tan caras a los demócratas franceses" 31, no pueden caber dudas acerca del crudo positivismo que preside toda la doctrina jurídica marxista; el desarrollo de las relaciones de producción económica determina el contenido de las normas jurídicas, sancionadas por el estado para

---

27. Marx, Carlos, El Capital, Méjico, F.C.E., 1973 Tº I, p. XV. Sobre esto, vid. Ocariz, Fernando, El marxismo; teoría y práctica de una revolución, Madrid, Palabra, 1975, pp. 149-154.

28. Vid. Sobre este punto, nuestro libro Ensayo Crítico acerca del pensamiento filosófico-jurídico de Carlos Marx, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1976, passim.

29. Marx, Carlos y Engels, Federico, La ideología Alemanha, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973, p. 386.

30. Marx, Carlos y Engels, Federico, La Sagrada..., p. 34.

31. Crítica del Programa de Gotha, Buenos Aires, Anteo, 1973, p. 33-34.

garantizar la existencia de esas relaciones; existe por lo tanto una relación físico-causal entre la infraestructura económica y las estructuras jurídicas, relación que resulta totalmente ajena a cualquier juicio de valor, a cualquier estimación acerca de su justicia o injusticia. Es por ello que Marx no habló nunca de justicia o de injusticia de las estructuras sociales o de la Primera Internacional, se vió obligado a disculparse ante su amigo Engels: "Me vi obligado a admitir en el preámbulo –"le dice en una carta"– pasajes sobre el deber, el derecho, la verdad, la moral y la justicia; pero están colocados de manera que no dañen el conjunto" 32.

Pero no pueden caber dudas acerca de que, si se repudia cualquier criterio de justicia, se niega toda instancia valorativa suprapositiva y se reduce el derecho a un mero elemento funcional de las estructuras económicas – regidas éstas a su vez por una legalidad de tipo natural-determinista – no es posible concebir la existencia de unos "derechos humanos" que el poder del estado deba necesariamente respetar. La función del derecho, según las palabras de Marx, es "sancionar lo que existe", por el contrario, la función que se atribuye a los "derechos humanos" es, casualmente, la de corregir o mejorar lo que existe; aparecen como criterios de reforma de las estructuras jurídicas consideradas injustas para el hombre; para el marxismo, esa reforma no es posible – sería "reformismo pequeño-burgués" 33 – y el criterio valorativo de justicia es una "ilusión de los demócratas franceses"; no hay cabida por lo tanto, en el sistema inaugurado por Marx, para una noción – y muchos menos para una doctrina – de los derechos fundamentales del hombre 34.

3º) En el tercer lugar, porque el marxismo, como todo sistema radicalmente revolucionario, niega la realidad misma del derecho como elemento permanente de la vida social. Es bien sabido que Marx esperaba la extinción total del derecho en la siempre futura sociedad sin clases; en ella, afirma Marx, "podrá rebasarse el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades" 35; pero no se trata de que en la sociedad comunista del futuro quede suprimida sólo la forma burguesa del derecho; por en contrario, Marx es muy explícito en el sentido de que "por lo que al derecho se refiere, nosotros

---

32. Marx, Carlos, Carta a F. Engels, en: Correspondencia, Buenos Aires, Ed. Cartago, 1973, p. 1973, p. 131. Vid. nuestro trabajo Sobre Justicia y Marxismo en: La revolución tecnocrática y otros ensayos políticos, Marxismo, Idearium, 1980, pp. 61-95.

33. Marx, Carlos y Engels, Federico, Manifesto Comunista, Buenos Aires, Anteo, 1972, p. 65.

34. Cf. Verdross, Alfred, La filosofía del derecho del mundo occidental, Méjico, UNAM, 1982, p. 260.

35. Marx, Carlos, Crítica..., p. 33.

hemos puesto de relieve, entre muchos otros, la contraposición entre el comunismo y el derecho, tanto el político como el privado y bajo la forma más general de todas, el derecho humano. Véanse los Anales Franco-Alemanes – concluye el filósofo renano – donde se concibe al privilegio, al derecho preferente, como lo que corresponde a la propiedad privada vinculada a un estamento y al derecho en general como lo que corresponde al estado de la libre propiedad privada" 36. No pueden caber dudas, por lo tanto, acerca de que Marx preveía la extinción total del derecho en la sociedad sin clases del porvenir y que lo consideraba algo positivo y deseable.

Queda por indagar las razones de esta incompatibilidad absoluta entre la sociedad comunista y el derecho; para nosotros, la clave se encuentra descifrada en el excelente libro de Vittorio Mathieu "Phénomenologie de l' esprit révolutinnaire"; "El derecho "– escribe –" tiene otra nueva razón para ser antipático al revolcuionario: él es individualista. Su estructura es tan impersonal y objetiva, como su sujeto individual y singular. Incluso cuando el sujeto, activo o pasivo, de un derecho es una colectividad o entidad moral, es necesario, para introducirla en el derecho, singularizarla en una "persona jurídica", es decir, atribuirle esa máscara de singularidad que es la persona (...). Una situación de este tipo – continúa – no es ciertamente la que desea el revolucionario; el individuo encuentra gracia a sus ojos no cuando se coloca, como individuo, frente a lo universal, sino cuando se integra, como miembro, en un todo orgánico cuya acción pasa, sin dudas, a través suyo, pero como acción colectiva y total. La mentalidad revolucionaria es "colectivista" por naturaleza y no por efecto de circunstancias históricas accidentales (...). El colectivismo revolucionario expresa, por lo tanto, el hecho de que el verdadero autor de la revolución es el Todo (...). Es por esto – concluye Mathieu – que el revolucionario es extraño, por una parte, al concepto de responsabilidad personal y de otra, al de una protección jurídica en tanto que simple individuo; la humanidad no será salvada en los individuos, sino por el Todo, al que los individuos pertenecen y sólo en el cual pueden alcanzar su verdadera salvación" 37.

Pero el derecho, al menos tal como se lo conoce hasta ahora en la historia humana, supone no sólo las nociones de sujeto individual y de responsabilidad personal; implica además, una limitación de las conductas sociales de los sujetos, el reparto de bienes escasos y el castigo de quienes violan las normas. Y, evidentemente, todos estos elementos

---

36. Marx, Carlos y Engels, Federico, La ideologia..., p. 240.

37. Mathieu, Vittorio, Phénomenologie de l'esprit révolutionnaire, París, Calmann-Levy, 1974, pp. 149-152; en un sentido similar, Horia, Vintilia, Los derechos humanos y la novela del siglo, XX, Madrid, Magisterio Español, 1981, pp. 225 ss.

no pueden estar presentes, por principio, en la vida futura que imagina el revolucionario; para él, el porvenir aparece como necessariamente anárquico y armonioso: sin ningún dominio o autoridad y presidido por una espontánea concordia de todos los hombres. "En sustitución de la antiguá sociedad burguesa – escribe Marx a este respecto – con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimento de los demás" 38; en esta sociedad comunista, "cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollarlas en la rama que mejor le parezca" 39, razón por la cual el derecho se vuelve superfluo e innecesario; ahora bien, si el derecho en general no tiene cabida en el espíritu revolucionario, con mucha más razón no habrán de tenerla los llamados "derechos humanos", que se fundan, inevitablemente, más allá de la comunidad de los hombres 40. El limitado mundo de las exigencias encontradas, de las transacciones, de los repartos, de las compensaciones económicas, resulta repugnante para el revolucionario; él está jugado en una empresa totalizadora para la salvación perfecta de los hombres: el derecho le aparece como el campo de lo pequeño, de lo mezquino, de lo insignificante, al lado de la grandiosa empresa salvífica en que se encuentra empeñado. Por ello Marx llama a las argumentaciones sobre la igualdad de derechos y la distribución equitativa "anticuadas frases descalificadas" o "vieja letanía democrática" 41.

Una prueba más de lo afirmado es el hecho de que aquellos revolucionarios que, como Thomas Paine, pretendieron reivindicar los "derechos del hombre" 42, resultaron sobrepasados por los acontecimentos de la revolución y acabaron con sus huesos en la cárcel o con su cabeza en el cesto de la guillotina; los auténticos revolucionarios no podían tolerar la absurda pretensión de que el hombre tuviera derechos inviolables frente al poder del estado, sobre todo cuando éste se encontrada en manos de los profetas del futuro paraíso terrenal 43.

---

38. Marx, Carlos y Engels, Federico, Manifiesto..., p. 62.
39. Marx, Carlos y Engels, Federico, La ideología..., p. 34.
40. Vid. Ollero, Andres, Cómo tomarse los derechos con filosofía, en: Revista de Estudios políticos, Nº 33, Mayo-Junio de 1983, Madrid, C.E.C., pp. 111-112.
41. Marx, Carlos, Crítica..., pp. 34-51.
42. Sobre Paine, vid. Foner, Eric, Tom Paine and revolucionary America, New York Oxford U.P., 1976, pp. 211 ss.
43. Sobre este punto, vid. nuestro libro El renacer de las ideologías, Mendoza, Idearium, 1984, passim.

IV. CONCLUSIONES

Llegado el momento de sacar las conclusiones acerca del lugar que le cabe, en el marxismo, a la noción de "derechos humanos", consideramos que ellas pueden reducirse a cuatro principales:

1º) Los textos de Carlos Marx son claros e inequívocos en el sentido de su repulsa a la doctrina de los "derechos del hombre" y, en general, de todo derecho. Este repudio, por otra parte, no es un tópico aislado en la obra de Marx, sino que se reitera en varios lugares y en distintas etapas de su vida intelectual, tal como queda demostrado con las diversas transcripciones que hemos realizado en el texto precedente.

2º) Ciertas características fundamentales del sistema ideológico marxista; su colectivismo a ultranza, su positivismo jurídico y su exclusión de una noción valorativa de la justicia, hacen imposible elaborar una noción de "derechos humanos" a partir de los supuestos filosóficos del marxismo. Ello se hace evidente, sobre todo, a partir del presupuesto fundamental del que hemos partido, es decir, del carácter suprapositivo del fundamento de esos derechos.

3º) Cualquier ideología integralmente revolucionaria – sea marxista o no – debe adoptar una posición similar frente al tema de los derechos fundamentales del hombre. En efecto, las categorías jurídicas: persona, responsabilidad, reparto, sanción, deber, etc. no se compadecen con la visión pseudo-escatológica de un futuro maravilhoso, sin autoridad y de libertad absoluta. Ademais, al ser la tarea revolucionaria obra de la colectividad toda, no queda en ella lugar para las pretensiones de los sujetos individuales o de las sociedades infrapolíticas, una de cuyas modalidades son los "derechos humanos".

4º) Para que sea posible la elaboración de una doctrina acerca de esos derechos, es necesario partir de toda una serie de supuestos filosóficos distintos del los de marxismo; entre ellos podemos enumerar el carácter de persona-sujeto de derechos que reviste el hombre por su propia esencia; la presencia de una instancia valorativa y normativa superior, en esos órdenes, a la legislación positiva; la existencia de conductas humanas libres y la contingencia de la actividad social del hombre, de modo que puedan ser valoradas desde un punto de vista ético-jurídico y varios más, todos ellos completamente ajenos a la cosmovisión marxista. Resulta totalmente vana, por lo tanto, la pretensión de los autores que citamos al comienzo, de fundar los "derechos humanos" en la ideologia marxista; es preciso realizar, en este punto, una opción inexcusable: o aceptamos los princios marxistas y renunciamos incondicionalmente a postular la existencia y fundamento de los "derechos humanos" 44 o, por el contrario, aceptamos la existencia de estos derechos renunciamos, consecuentemente, a todas

aquellas, premisas sobre las cuales pretendió Marx sentar las bases de su paradojal paraíso sin clases, sin estado y sin "derechos".

44. Esta es la posición de los marxistas más ortodoxos; vid. v.gr. Alexandrov, N.G. y otros., Teoría del estado y del derecho, Méjico, Grijalbo, 1962, pp. 332, 382 y passim.

XV

EQÜIDADE: VIA DE RENOVAÇÃO DA ORDEM JURÍDICA

Carlos Aurélio M. Souza, ACIF, São Paulo, S.P., Brasil.

I – A crise da Justiça no mundo

O século XX, marcado pela fome, pelas discriminações, pelas diferenças sociais, pelo espírito genocida e o terrorismo, e pela ameaça da catástrofe nuclear planetária, este não será, certamente, o século da Justiça.

São de fato fenômenos característicos de nosso tempo a idolatria dos bens materiais, e a exaltação da autonomia ilimitada do homem, a fazer com que as relações de justiça distributiva sejam menosprezadas.

As tentativas internacionais de aproximação dos povos para maior colaboração econômica, no justo intercâmbio de sua produção material e intelectual redundou na concentração capitalista liberal ou na dominação política desumanizante.

O poder econômico ou político das nações desenvolvidas deturparam as relações jurídicas usando-as como instrumentos de controle e não de justiça distributiva e de igualdade internacional.

A nível nacional, poucos os países que apresentam um ordenamento jurídico fundado nas exigências transcendentais do homem.

Constatamos a Justiça submetida a sistemas políticos que negam os fundamentais direitos do homem, sobretudo em nossa América Católica, gerando conflitos que anulam qualquer conquista justa.

Negação aos trabalhadores do devido (relações injustas nos contratos de trabalho, com mulheres e crianças percebendo salários aviltantes); crescente intervenção estatal nas atividades privadas (publicização do direito, desequilibrando as relações jurídicas entre o indivíduo e o Estado); aumento da violência e da criminalidade nos

grandes centros urbanos (como resultado de atuação política do Estado desprovida de reta filosofia: falhas nos sistemas educacionais; gritantes diferenças sócio-econômicas locais; falta de empregos e de salários justos a todos).

Administradores e políticos esqueceram-se da metafísica do bem comum e do interesse social, afastando-se de uma ordem política justa; atrelaram-se aos interesses materiais e de segurança do Estado, a que se tornaram subservientes, comprometendo a moralidade administrativa, afastada de qualquer padrão ético e de fins transcendentes.

Tais manifestações agridem direta e violentamente o homem e a sociedade, atacando-os sobretudo na economia social e no trabalho, no mundo da política e no campo familiar, colocando em cheque a Paz e a Justiça.

II – Ordem moral e ordem jurídica

1. A Ordem Moral

As relações entre os homens sempre exigiram liberdade, segurança e justiça, a fim de alcançarem ordem e paz social. ("O valor justiça encontra sua origem e sua força na ordem moral; a segurança resulta da necessidade de aplicar o ideal moral da justiça nas contingências históricas de um meio social humano". LINO RODRIGUEZ ARIAS BUSTAMANTE. Ciencia y Filosofía del Derecho, Bs. Aires, E. J. E. A., 1961, p. 294).

Mesmo na ordem sobrenatural o homem não se satisfaz com verdades relativas ou meias verdades, exigente que é de uma via absoluta.

No Direito, tais exigências estão vivas e presentes desde a Antiguidade Clássica: os gregos, elaborando nossa cultura com base na sabedoria especulativa, e no conhecimento por experiência; e os romanos, voltados mais à ação política e social, influiram concretamente na formação do nosso Direito, pelas máximas dos "juris prudentes".

A mais preeminente dessas normas de conduta, a "honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere", insculpe em granito, para homens de todos os tempos, em tocante simplicidade poética, regras morais invariáveis.

O "viver honestamente" – preceito moral – não aceita sinuosidades de conduta, comportamentos sociais oscilantes; a mulher honesta, o bom pai de família, a fidelidade conjugal, a boa-fé dos comerciantes, o dizer a verdade, a lealdade nos processos, mais que condutas morais de diuturno entrelaçamento das pessoas, são expressões que amiúde permeiam nossos códigos de leis.

"Não prejudicar alguém" – também moral – é preceito basilarmente arraigado no sentimento humano, que moralmente não nos permite

provocar danos ao semelhante e nos incentiva a recompor qualquer lesão que, "volenter" ou "non volenter", tenhamos causado.

E "dar a cada um o que lhe pertence", o que lhe é devido – é norma de justiça distributiva, apanágio do direito, sob a qual se abrigam regras constitucionais e legais, reguladoras das relações jurídicas (direito à família, ao trabalho, à habitação, à propriedade, à liberdade, etc.).

A ordem moral afina-se com o interior do homem, fulcrado na consciência, que pode servir de suporte à ordem jurídica.

A imoralidade, negando os valores morais, e em conflito com os valores jurídicos, gera os atos ilícitos, puníveis pela lei.

Entretanto, a máxima regra das relações entre os homens a encontramos no Direito Natural, e se anuncia com a simplicidade divina das grandes revelações: "fazer o bem e evitar o mal".

A ela se reduzem todos os decálogos e todos os códigos, numa síntese transcendental ao próprio homem, pois afeta e obriga cada pessoa e todos os homens indistintamente.

Convite suave ao convívio humano, traduz a confiança de uma pessoa a outra, a garantia de respeito à sua dignidade, aos direitos que lhe são inerentes, e a ordem de reparar lesões a qualquer tempo cometidas.

"Mais alto que a voz do legislador e do Juiz se faz sentir a voz da consciência humana, que à técnica sobrepõe a moral e ao direito certo sobrepõe o direito justo" (GIUSEPPE GRANERIS, La Filosofía del Derecho a través de su historia y de sus problemas. Santiago, Edit. Jurid. de Chile, 1979, p. 236).

2. A ordem jurídica

Identifica-se a ordem jurídica à ordem moral ou cada uma delas tem uma essência, ou natureza distinta?

Entende VICTOR CATHREIN que um dever não moral é uma contradição (Filosofia del Derecho. El derecho natural y el positivo, Madrid, Inst. Edit. Reus, 1958, p. 280).

Desde KANT se ditingue objetivamente o dever jurídico e o dever moral; aquele como constrangimento exterior, o outro como constrangimento ao próprio homem.

Não se consegue, contudo, diferençar Moral e Direito como duas realidades separadas.

Na verdade, trata-se de determinar as perspectivas de cada disciplina enquanto a Moral contempla as ações humanas do ponto de vista do sujeito, de sua atitude ou disposição de ânimo (intenção), o Direito as contempla do ponto de vista social (de maneira objetiva e objetivada), atendendo a seu valor ou transcendência social.

Ao fim, ordem moral e ordem jurídica surgem intimamente compenetradas, porque ambas submetem as ações humanas a considerações, valorações ou juízos, segundo seus diferentes pontos de vista.

(JOSÉ MARIA RODRIGUES PANIAGUA, Derecho y Etica, Madrid, Edit. Tecnos, 1977, p.38).

3. Ordens distintas, mas não impermeáveis

Tomemos como exemplo o preceito "não matar", que constitui ao mesmo tempo uma regra moral e uma regra jurídica (como, ademais, as normas penais em geral); embora de conteúdo rigorosamente idêntico, são, entretanto, regras distintas.

Para a moral, não matar é exigência de uma ordem de amor, para aperfeiçoamento de cada pessoa; enquanto para o direito, é exigência de respeito à vida, sem a qual não há ordem social.

"Hoje mais do que nunca se acentua a tendência que as normas morais revelam no sentido de sua transformação em normas jurídicas; acentua-se, isto é, a tendência para a moralização do Direito" (VICENTE RÁO, o Direito e a Vida dos Direitos. S. Paulo, Edit. Resenha Universitária, 1976, Vol. I, tomo I, p. 41).

Paradoxalmente, adverte a moral cristã que o mal pode até ser reparado com o bem, e nunca com outro mal ("Vince in bono malum", SÃO PAULO, Epist. Romanos, 12:21).

A cadeia de injustiças só se rompe com justiça. Aquele que pratica o mal merece o bem, ainda que consista em uma sanção disciplinar, pecuniária ou corporal, que é o bem da coletividade. A sanção não representa um mal em si, mas a aplicação da justiça, que só pode ser bem em si mesma, pois é vontade social, exigência de ordem pública.

Portanto, nas relações entre Direito e Moral há repercussões de uma para outra ordem. O Direito não deveria contrariar a Moral, pois um dever não moral é uma contradição.

"Os dois conceitos estão em íntima e essencial "união", enquanto que, do ponto de vista do valor, a juricidade implica sempre, por sua natureza, racionalidade e eticidade; todavia, direito e moral "se distinguem", porque "nem tudo o que é moral é direito". (FRANCESCO OLGIATI, Il Concetto di Giuridicitá in San Tommaso d'Aquino, Milano, Societá Ed. Vita e Pensiero, s/d, p 205).

Mas, em que medida o Direito deve acolher as soluções da Moral? Primeiramente, pela não beligerância das duas ordens (ex., ato imoral, permitido pelo direito); depois, pela "recepção da moral pelo direito", pretendendo-se não a superioridade, mas a relevância das regras morais no direito.

LINO RODRIGUEZ ARIAS BUSTAMANTE igualmente afirma que há uma íntima relação entre a ordem moral e a ordem jurídica; devem estar intimamente vinculadas, porém diferenciadas. O direito consiste na realização da justiça na vida social; e, como o conceito de justiça é um valor moral, é mister que as duas ordens sigam unidas, ainda que diferenciadas. (Op. cit., p.291)

Tem-se, assim, como moral, uma atitude ou disposição de ânimo do indivíduo, favorável à realização do que é estimável ou apreciável, do que é digno de ser realizado e está exigindo sua realização.

A ética não pode determinar diretamente o conteúdo do direito, mas pode assinalar os valores ou ideais a que se orienta o Direito e estabelecer a relação entre os valores jurídicos com outros valores. A substância do Direito deve ser determinada por duas vias: de um lado, pelos valores; de outro, pelo conhecimento da realidade, com especial atenção para o homem e sua vida em sociedade. (RODRIGUEZ PANIAGUA, op. cit.,pp.91/92, 99/100).

Bem por isso, a regra moral hoje é "expressão ou preceito derivado da ordem total, ético-social, como princípio de conveniência e adequação, e, portanto, com significado dinâmico compatível com o sistema a que pertence" SILVIO DE MACEDO, (Dimensões da Ciência Jurídica Atual, Rio, Forense, 1986, p. 250).

III – Direito Natural e Direito Positivo

No estudo sobre a Eqüidade no Direito sente-se que há muito a repensar quanto ao tradicionalismo judicial e ao formalismo frenador da justiça célere, econômica e igualitária, a que todos aspiramos.

Bem por isso, a discussão sobre o confronto entre Direito Natural e Direito Positivo (ou jusnaturalismo x Positivismo Jurídico) faz aflorar questões de sempre, desde os gregos aos nossos dias..

Esse "eterno retorno" do Direito Natural, em oposição ao direito do Estado, em que, através dos séculos, ora predominou uma tendência, ora outra, explica que sempre andaram juntas, são complementares, e uma não subsiste sem a outra. Pode-se afirmar que o Direito Positivo é a face visível e concreta do Direito Natural, e que o movimento dialético de alternância decorre da evolução cultural da humanidade.

Note-se a aparente contradição dos termos "direito" e "natural", pois "natura" vem de "nascor", nascer, criar, demonstrando que o direito é vivo, sempre criativo, regenerativo, corrigindo-se a si próprio, e não algo que possa ser aprisionado em normas ou regras imutáveis.

Se o direito entre as partes não é respeitado, não basta a melhor lei ou contrato, se têm de bater à porta da Justiça a lhe pedir que diga o direito: só aí, então, e efetivamente, se completa a norma, com a sentença judicial.

Pois bem: se é o Juiz quem diz o direito, se interpreta norma anterior (estática no tempo), e dita a sentença para o caso atual (dinamismo, portanto), a norma da sentença não é mais aquela, porém outra, ainda que válida, de início, somente entre as partes daquele

processo (efeitos da coisa julgada, formal e material, limites objetivos e subjetivos etc.), mas que será por todos respeitada.

Na verdade, pois, quem dá o direito a cada um (suum cuique tribuere) é o Juiz através da sentença. Sustentou-se que a Lei é apenas um arco do ordenamento jurídico (metade do círculo) enquanto algum julgado (jus dicere) não vier afirmar qual o direito aplicável; e aí se completará o círculo, com o arco faltante.

Nesse sentido para a escola realista do direito, o que em Juízo se declara justo, isso é direito, o direito.

Concluímos que a sentença é um ato criativo de direito (não entendido aqui como norma latu sensu), válido para muitos, porque a reiteração de um entendimento judicial firma a jurisprudência.

Vejam-se as súmulas dos Supremos Tribunais Federais, os prejulgados trabalhistas, os assentos: representam o "direito vivo", que embora sumulados, não se cristalizam, mas estão sempre se modificando, atualizando-se.

Por isso, entendemos que existe um poder criador dos Juízes, não uma criação "legislativa", mas jurisprudencial, com força normativa correlata à da lei: sabe-se que nenhum Advogado, por mais profundo conhecedor que seja da Lei e da Doutrina, se arrisca a demandar contra jurisprudência firmada.

A Eqüidade representa, aqui, o lado humano da Justiça (a justiça é também um sentimento, uma "virtú", ínsita no homem, que nasce com ele, e, pois, uma natureza do homem); enquanto que a norma escrita pelo Legislador concretiza (ou deveria cristalizar) a explicitação desse sentir humano.

Podemos distinguir a Eqüidade em suas funções Inspiradoradora, Interpretativa, Integradora e até mesmo Normativa, pois não é um conceito unívoco.

Assim, temos que o sentido ou a virtude da "eqüidade", deve estar latente na mente de todos os Legisladores e Administradores, que "fazem" ou "aplicam" a lei; mas essa virtude está igualmente presente (e até com maior agudeza) na mente dos Julgadores. Ou seja: o que se passa na "mens legislatoris", e o leva a editar normas para a sociedade, também se repete na "mens judicis". É a Eqüidade, Inspiradora (ou imanente no homem).

Ocorre que, entre o momento subjetivo inspirador da norma (pressão social, necessidades econômicas, convulsões políticas, etc.) e aquele objetivo de sua aplicação, as circunstâncias político-econômico-sociais se transformaram, e a aplicação da norma se faz através da função Interpretativa-corretiva da Eqüidade, entre a lei velha e o caso novo.

O Juiz será a última "mens" a operar com a norma, no extremo de um processo que partiu de um Fato (a necessidade de editar a norma, em determinado momento histórico da sociedade), passou pela Norma

(edição ou positivação em lei da "fattispecie") e chegou ao caso concreto de aplicação da Norma (o julgamento como **Valor,** no sentido de escolha da solução adequada) (Eqüidade Interpretativa-harmonizadora, que supera contradições entre as normas e o caso sub judice).

Ora, se o Legislador editou norma que lhe parecia justa no primeiro momento, e vem ela a se revelar inadequada para resolver todos os conflitos humanos, mas que deve inexoravelmente ser aplicada, funciona de início o mecanismo de invocação e proposta de aplicação da norma (denúncia criminal, p. ex.), mas a palavra final, o último juízo de valor é do "judex", interpretando a lei e amoldando-a ao caso estudado (Função Interpretativa-corretiva da Eqüidade, para evitar efeitos odiosos da lei).

Quando, portanto, escolheu o Legislador um preceito para transformá-lo em Norma, usou de um arbítrio, prudente, sábio, experiente, traduzido simplesmente por **Eqüidade,** e que se funda em preceitos milenares, como o "honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribure" ou o "fazer o bem e evitar o mal".

E o Julgador, no extremo oposto, ao escolher e valorar a norma (todo juízo é uma valoração), faz atuar o mesmo arbítrio, a mesma prudência (cf. os "juris prudens" romanos), as máximas de experiência (o "quod plerumque accidit"), que também traduzem a equivalente Eqüidade.

Portanto, do aparente confronto entre Direito Positivo e Direito Natural ressalta com muita atualidade a presença constante da Eqüidade, como elemento integrador do ordenamento jurídico, compreendido não como direito positivado, unicamente, mas o conjunto de todas as manifestações jurídicas vivas, notadamente a jurisprudência.

Por que a **jurisprudência?** Porque nela se manifesta mais vivamente a Eqüidade, seja sob a forma Interpretativa, seja Integradora, mas sobretudo a Normativa.

Nos casos especiais de **lacunas da lei,** chamado o Juiz a decidir segundo a analogia, os costumes e os princípios gerais de direito, manifesta-se evidente a Eqüidade, na sua Função Integradora; mais evidente, ainda, quando, deliberadamente, o Legislador manda **julgar por Eqüidade:** é a Função Normativa, em que aplica uma regra que criaria se Legislador fosse.

Numa concepção aristotélico-romano-tomasiana o Direito Natural tem um método quase experimental, aberto, mutável, que oferece soluções úteis, justas, e que prefere uma doutrina e uma Jurisprudência dinâmicas. Nesta linha de pensamento a criatividade jurisprudencial é elemento essencial para formulação de uma nova ordem jurídica.

Mas por que devem os Juízes ser criativos, para não dizer criadores do direito?

Desde o início do século (e mesmo a partir do sec. XIX), com as enormes transformações político-econômicas, o Estado se transformou no Grande Legislador e Administrador. Prova-o a crescente onda legislativa, a pletora de leis intervindo em todos os setores das atividades privadas, a publicização do direito.

Ao mesmo tempo o Estado impôs restrições à liberdade julgadora dos Juízes: vinculação à lei, negativa de recurso à jurisprudência como fonte de direito e proibição de julgar por eqüidade (salvo exceções digitais).

Diante de tão grave desproporção entre os Poderes de um Estado, sentem-se os Juízes compelidos, convocados, provocados, estimulados a equilibrar o peso das leis com decisões crescentemente contrárias ao Estado-legislador, através de um legítimo sistema de "checks and balances", perfeitamente compatível com o regime democrático.

Incide, aqui, verticalmente, esse Direito Natural, "experimental", mutável, dinâmico, pois o Juiz "cria" o direito com base na Eqüidade, firmando o "direito jurisprudencial", complementar e não necessariamente contrário ao Direito Positivo, que, ao revés, naquele se regenera, iluminado por novas cores de interpretação pretoriana.

IV – A Renovação da Ordem Jurídica

Nós, dos países latino-americanos, vemos que o bem-estar material oferecido pelo sistema industrial, baseado na alta produção, mostra-se positivo enquanto satisfaz as necessidades de classes inteiras, mas é negativo quando favorece o consumismo a qualquer preço, e frustra expectativas dos desafortunados, provocando a queda dos valores éticos de altruísmo, generosidade, abnegação, ou seja, dos valores cristãos experimentados desde a Revelação.

Oferecido à humanidade um tal bem-estar econômico, não se propôs, em contrapartida, um estilo de vida, um modelo social fundado no predomínio do interesse geral sobre o particular, para consecussão do bem comum.

Para atuar na defesa dos direitos humanos, da vida, da moralidade pública, do equilíbrio das classes em favor dos pobres, assim entre países ricos e menos desenvolvidos, impõe-se acionar energias morais e resgatar o significado e valor cristão da existência.

Para renovar o mundo jurídico são convocados os magistrados, os promotores de justiça, os funcionários judiciais, as forças e autoridades policiais, os responsáveis pelos presídios, os professores de direito, de ética social, educadores, psicólogos, pedagogos.

Deve cada um colocar o mandamento do amor ao próximo na base da ação pela Justiça social, pelo bem comum, pelo interesse da coletividade, procurando, ademais, trabalhar sempre em conjunto, em seus ambientes, com dois ou mais integrantes, procurando transmitir

sua experiência aos menos tocados por esse ideal, pois estas comunidades, assim fundadas, constituem motores insubstituíveis para uma ação eficaz.

AOS OPERADORES DA JUSTIÇA EM GERAL (juízes, promotores, advogados, funcionários e auxiliares judiciários): é-lhes requerido humanizar a Justiça, fazendo do processo um instrumento a serviço do homem.

1. **No Processo Penal:** procurar a verdade; determinar a pena com base na efetiva responsabilidade do culpado; conhecer a personalidade do réu e do seu ambiente familiar e social; estabelecer uma ligação entre os três momentos fundamentais do procedimento penal: a) o momento em que amadureceu e foi cometido o crime; b) o momento da reconstituição judicial; c) o momento do cumprimento da pena e o da saída da prisão, verificando efetivamente o ambiente para o qual regressa, e a atividade que desenvolverá, a fim de levar o sentenciado a uma mudança de vida.

2. **No Processo Civil:** modificar o atual sistema, para torná-lo instrumento de justiça mais igualitária entre as partes (igualdade real, não legal ou formal), com suplemento de advogados especializados ou promotores de justiça; mais imediato e eficaz e menos burocratizado (evitando abusos de direitos, as chicanas forenses, os atentados à dignidade das partes e da justiça), e, sobretudo, mais econômico (isenção ou barateamento das custas, efetiva assistência gratuita aos necessitados).

Desenvolver, simultaneamente, uma função educativa e pedagógica, fazendo do processo instrumento de educação dos cidadãos no respeito pela Justiça e nos relacionamentos intersubjetivos.

3. **No Processo Administrativo:** aumentar a eficácia e o rigor das formas de tutela do bem comum nas atividades da Administração Pública, estabelecendo que possa ser exercitada uma ação em prol da defesa das necessidades graves, urgentes e específicas dos grupos da coletividade ou de faixas territoriais em estado de degradação e abandono; acabar com a corrupção administrativa e com os privilégios funcionais, que denigrem a moralidade.

AOS JUÍZES, em especial: como guardiães dos interesses privados e públicos, cabe-lhes relevante papel na realização concreta do direito, restaurando a harmonia social; devem desenvolver constante aperfeiçoamento cultural, moral e espiritual, para se fazerem respeitados e dignificarem a Justiça; garantirem efetiva igualdade das partes nas demandas, no acesso aos tribunais e maior equilíbrio social nas sentenças (direito dos pobres); atenderem aos fins sociais da lei e às exigências do bem comum; democratizarem o processo, despindo-o de formalismos, facilitando o acesso do mais humilde cidadão à sua presença; interpretarem e integrarem criativamente as normas, sobretudo processuais, criando um novo direito jurisprudencial, através dos

princípios da eqüidade, inspirada no direito natural, sem receios de violentarem a lei, ou se comprometerem com os demais Poderes.

Aos Promotores de Justiça, em particular: encarregados de defender a lei e o bem comum, estando a serviço da Justiça como "custos legis", devem intervir em todas as causas em que se exija mais efetiva igualdade das partes, tais as de interesses particulares menos protegidos, suprindo o desequilíbrio por uma exigência de ordem pública; defender os direitos coletivos e difusos, especialmente nos casos de danos ecológicos.

Aos Advogados: conselheiros exemplares, conciliadores eméritos, dominando todos os ramos da atividade humana e da Justiça, como primeiros juízes dos litígios devem orientar tecnicamente os interesses particulares para evitação de demandas, na autocomposição extraprocessual, ou na discussão dos conflitos postos em Juízo; devem manter elevada regra moral de conduta, como órgãos auxiliares da Justiça, instituídos no interesse público; e manter o prestígio de sua classe profissional, zelando pela dignidade da magistratura, apefeiçoamento dos instrumentos do direito e da ordem jurídica.

Aos Funcionários e Auxiliares da Justiça:

a) **Escrivães e Oficiais de Justiça:** espera a nova ordem jurídica que sejam fiéis guardiães dos processos a seu cargo, administrando com dinamismo a organização dos seus cartórios; manter sempre um compromisso funcional com a verdade, não mentindo, não ocultando, não se corrompendo, não certificando falsamente em benefício de uns mas prejuízo de outros, o que é forma de injustiça, contrária à lei e à moral, desprestígio à profissão e contra o dever de colegialidade.

b) **Peritos:** aprimorar seus conhecimentos técnicos e científicos para melhor esclarecer os juízes quanto às provas técnicas no processo; manter profunda vinculação da verdade processual com a verdade profissional, não transgredindo suas regras éticas, e mantendo o elevado conceito de seus pares e o prestígio de sua classe; lembrar que o compromisso ético dos peritos está ligado diretamente à verdade processual, que, se viciada, causa prejuízo às partes e ofende a Justiça.

As Autoridades Policiais, civis e militares: guiarem-se no exercício da própria atividade e das funções institucionais, pelo dever de respeitar e fazer respeitar a ordem jurídica, mas, sobretudo por um profundo empenho humano de garanti a vida e os direitos fundamentais do homem; preservar os direitos invioláveis de cada pessoa, defendendo-os contra a agressão de pessoas ou de forças sociais despóticas; exercitar uma enérgica defesa da vida em todos os níveis, especialmente das pessoas mais pobres e indefesas, e os incapazes de se defenderem por si mesmos (crianças, velhos, pobres, paraplégicos).

Aos Responsáveis pelos Presídios: zelar pela reeducação e ressocialização do sentenciado, para que expie sua pena em ambiente educacional sem tensões psicológicas adversas à sua recuperação; orientar a alfabetização e a profissionalização dos carentes, propiciando-lhes, ainda, educação moral e religiosa; procurar orientar o sentenciado a uma mudança de vida, tomando consciência da antisocialidade e imoralidade do delito, pressuposto necessário à sua reabilitação como pessoa humana e sua recuperação na sociedade; superar a formação de castas exploradoras dos mais fracos, irmanando e igualando os detentos, levando-os a experimentar no presídio a fraternidade que viverão fora dele.

Aos Professores de Direito, Etica Social e Educadores: ressaltar à juventude, além do estudo técnico do direito, a origem e função das leis e das constituições, sua importância na organização social, na tutela dos direitos humanos fundamentais; basear a ética social na caridade nos relacionamentos coletivos; estudar e aprofundar as regras sobre a legitimidade democrática na vida política; promover em todos os níveis o estudo sério e a prática da educação cívica baseada nos princípios fundamentais éticos e jurídicos do homem, voltados à convivência no bem comum e no interesse social.

CONCLUSÃO

Para um século que não será chamado, sem dúvida, da Justiça, uma nova ordem jurídica não se fará espontaneamente sem a conversão de mentalidade dos homens.

Como cristãos e como homens, dois aspectos bem distintos, mesmo se um não prescinda do outro, todos somos chamados a implantar essa nova ordem: em primeiro lugar, procurarmos o que é transcendente nas relações entre os homens e entre as nações; em segundo, trabalharmos todos os Homens de boa vontade, para a renovação ansiosamente esperada.

Resgatarmos a visão cristã do mundo, reafirmando o primado do homem sobre as estruturas políticas, sobre a propriedade, sobre o capital.

As concepções que aí estão em luta não nos satisfazem: a visão capitalista, afirmando o primado da produção sobre o homem; e a visão marxista, conferindo a primazia do trabalho acima do homem, ambas prescindindo totalmente do aspecto transcendental, e afetando diretamente a ordem jurídica.

E ainda, partindo de todos, assumirmos uma consciência da nossa sociabilidade, do nosso caráter social (amar aos irmãos como a nós mesmos), assumindo a Humanidade como uma única família, todos pertencendo à mesma raça divina; enfim, redescobrirmos uma cons-

ciência social de dimensão planetária, formando-nos como Homens-humanidade ou Homens-mundo.

RESUMO

1. Neste Século, marcado pela fome, discriminações, guerras, ameaça nuclear, torna-se mais exigente a aplicação dos princípios do Direito Natural.
2. Tais crises econômico-sócio-políticas vêm agredindo o Homem e a Sociedade, em todas suas manifestações, afastando a Justiça e a Paz.
3. A Ordem Jurídica deve se aperfeiçoar com maior recepção dos preceitos jurídico-morais, como os das máximas "honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribure", e "fazer o bem e evitar o mal".
4. A **Equidade** representa conceito atual para aperfeiçoamento das relações jurídicas: seja imanente no homem, como **Equidade Inspiradora; seja corretiva ou harmonizadora, como Equidade Interpretativa;** seja como **Equidade Integradora,** nas lacunas da lei; ou como **Equidade Normativa,** criando regras. E é na Jurisprudência que ela se manifesta mais viva e dinâmica.
5. Para tal renovação devem se empenhar os vários operadores dos tipos processuais (juízes, promotores, advogados, funcionários da justiça, peritos), as autoridades policiais judiciárias, os responsáveis pelos presídios e os professores de direito, ética social e educadores.
6. Como cristãos somos convocados a implantar essa nova ordem, procurando resgatar o transcendente nas relações jurídicas justas, entre pessoas, em relação ao Estado, e entre as Nações.

XVI

O SERVIÇO DA FÉ CRISTÃ VIVIDA E A PROMOÇÃO DA JUSTIÇA

Dr. Franciscó Ivern Simo S.I., Diretor do "Centro João 23" e de Ibrades, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

O título que me foi sugerido para esta conferência não parece estar diretamente relacionado com o tema desse colóquio que tratou especificamente da análise social numa perspectiva chamada "filosófico-cristã". Suponho, porém, que na mente dos organizadores do colóquio: a) o serviço da fé e a promoção da justiça se apresentavam, no contexto desse encontro, como conseqüência ou exigência natural da análise social da realidade contemporânea; b) esse serviço e essa promoção, para serem eficazes, deveriam fundamentar-se numa sólida análise social, do contrário nem a fé seria bem servida, nem a verdadeira justiça seria promovida. Confio, portanto, que as apresentações e debates que me precederam, prepararam de algum modo o terreno para esta conferência e que o que vou dizer faça sentido no contexto da temática abordada durante esses dias.

Embora como sacerdote tenha uma certa formação filosófica e teológica, não pretendo falar como filósofo, nem como teólogo. Também não falarei como cientista social. Minhas observações tentarão respeitar essas disciplinas, mas serão as observações de alguém que, durante longos anos, teve a oportunidade de acompanhar de perto os esforços de tantos cristãos, incluindo padres, religiosos e religiosas, para servir a fé e promover a justiça, em diversas regiões do mundo. É a minha reflexão sobre essa experiência que gostaria de partilhar com os senhores hoje, de um modo simples, sem pretensões científicas e tendo sempre presente o tema deste colóquio.

Para nós cristãos o conhecimento da realidade social nos leva não apenas a contemplá-la, mas a transformá-la. Sabemos que esta realidade está marcada pelo pecado e pelas alienações que todo pecado

necessariamente provoca. Em primeiro lugar, a alienação de Deus que nos leva à alienação de nós mesmos, do mundo e dos homens, nossos irmãos. A fé também nos ensina que Jesus Cristo venceu estas alienações na sua raiz última, o pecado, e concede aos que acreditam nele a capacidade, a graça — e com ela o dever — de liberar-se gradativamente delas e de contribuirem para a redenção do mundo: isto é, para a reconciliação dos homens com Deus, com o mundo, consigo mesmos e com os outros homens.

Essas diversas alienações estão intimamente relacionadas na sua comum origem e também nas suas últimas conseqüências. Uma alienação nos leva logicamente às outras e de certo modo as implica. Porém, na realidade concreta, os caminhos que levam a uma ou outra alienação nem sempre se confundem e, por conseguinte, as abordagens pastorais para combatê-las também diferem. Em teoria, bastaria vivermos a fé, para sermos justos e promover a justiça no mundo, mas sabemos que de fato muitos cristãos, mesmo sinceros e bem intencionados, se não cometem graves injustiças, pelo menos convivem pacificamente com elas e, às vezes, nem as percebem. Em princípio, por outro lado, bastaria que promovessemos a justiça no mundo para reconciliarmos aos homens com Deus, com o mundo e consigo mesmos; de fato, porém, a experiência nos ensina que isso nem sempre acontece. Os caminhos que levam ao agnosticismo, à descrença ou ateísmo, e aqueles que levam à justiça e à opressão, com freqüência se entrecruzam, mas de fato, na vida real, não são sempre os mesmos.

Digo isso para que não ocorra nenhum curto-circuitto, nem nenhum reducionismo indevido na leitura do título que me foi sugerido para esta conferência: "O Serviço da fé cristã vivida e a promoção da justiça". Esses dois termos – o serviço da fé e a promoção da justiça – se complementam mutuamente. Se bem interpretados, até poderiam significar a mesma coisa. É oportuno, portanto, mantê-los sempre unidos, mas também em constante tensão, para superarmos a tentação que constantemente nos assedia: por um lado, a tentação de refugiarnos na segurança e certeza da fé, sem os riscos e desafios de encarnamos essa fé e suas exigências na vida concreta; e por outro, a tentação de encontrarmos valor e sentido apenas na promoção de uma justiça puramente humana, evitando as tensões que as dimensões misteriosas e transcendentes da fé inevitavelmente provocam. Convido os filósofos aqui presentes a estudarem as raízes tão profundas de um modo de pensar e agir que, por um desejo desmesurado de luz sem sombras, de unidade sem pluralismos, aqui e agora, constantemente nos leva – e nos levou no curso da história (da chamada civilização ocidental) – a dualismos e dicotomias e a evitarmos e até suprimirmos as tensões, inevitáveis e saudáveis, que o mundo, criado e remido por Deus, necessariamente comporta.

No mundo contemporâneo poderíamos reduzir as principais conseqüências do pecado a duas: por um lado, a perda do sentido de Deus

que, por sua vez, nos leva a uma progressiva perda da dignidade, do valor e sentido da vida humana; por outro, as profundas e escandalosas desigualdades na distribuição da riqueza e do poder, e outras graves injustiças que marcam as relações humanas a todos os níveis. Não vou elaborar, nem ilustrar com exemplos, situações e fatos por todos nós bem conhecidos.

Como antes apontava, porém, do ponto de vista pastoral, não nos ajudaria muito afirmar que uma dessas conseqüências é simplesmente causa ou efeito da outra. Embora a fé nos ensine que, em última instância, a separação de Deus é a origem de todos os males, e que se amarmos verdadeiramente o próximo cumpriríamos de fato todos os mandamentos, nem a separação de Deus, nem o amor do próximo são conceitos unívocos. O pecado afeta de muitos e diversos modos tanto as nossas relações sociais, como também as nossas relações com Deus, não apenas no sentido de destruí-las ou enfraquecê-las, mas também de deformá-las e falseá-las. O tema de "falsa religião", das falsas imagens de Deus, abordado com freqüência tanto pelo Antigo e Novo Testamento, quanto pelos Santos Padres, conserva ainda hoje toda a sua atualidade. Por outro lado, entre não amar o próximo e amá-lo verdadeiramente, existe todo um leque de possibilidades. Amar o próximo e praticar a justiça, evangelicamente, é um ideal mais difícil de ser atingido do que muitos acreditam.

Hoje tanto o serviço da fé, como a promoção da justiça exigem uma profunda análise que nos ajude a detectar as múltiplas e complexas causas da descrença ou das falsas crenças, da opressão e da injustiça. Essas causas, em ambos casos, são em parte religiosas, em parte sociais ou culturais; pessoais e também estruturais. Por esse motivo, do mesmo modo que não basta uma análise puramente social para detectar e combater as raízes da injustiça, também não basta uma análise meramente filosófica-teológica, para descobrir as causas do agnosticismo, do ateísmo, teórico ou prático, e das diversas formas de falsa religiosidade que caracterizam nossa sociedade. Os diversos tipos de análise – filosófico, teológico, histórico-cultural, social, etc. – deveriam complementar-se mutuamente, tanto para o estudo da crise do social, como também da crise do religioso. As análises devem complementar-se não só porque cada uma dessas problemáticas, já em si complexa, exige uma abordagem interdisciplinar, mas também porque essas problemáticas, ainda que tenham sua própria especificidade, estão intimamente interrelacionadas e se influenciam mutuamente.

Hoje, do ponto de vista pastoral, pecaríamos por uma certa ingenuidade e revelaríamos uma certa falta de perspectiva histórica, se acharmos que basta "servir a fé" – mesmo se dissessemos a fé "vivida", como no título desta palestra – e não nos apressarmos para acrescentar que esse serviço exige o amor fraterno e a prática da justiça. Também

cairíamos no mesmo erro, se acreditarmos que basta "promover a justiça", sem explicitarmos que, para o cristão, essa promoção deve estar motivada pela fé e desenvolver-se num contexto de fé, para que possa ser e chamar-se um serviço da fé.

Embora, do ponto de vista cristão, não se possa servir a fé sem praticar a justiça, nem promover a verdadeira justiça fora de um contexto explícito ou implícito de fé, na prática é inevitável que alguns dediquem de preferência suas vidas a um serviço mais explícito da fé - seja pela palavra, seja pelo testemunho – e outros a uma promoção mais direta da justiça no mundo, inspirados e motivados pela fé. É importante, porém, que os que representam essas duas abordagens pastorais ou linhas de evangelização, se mantenham em contínuo diálogo, para não caírem nas tentações reducionistas, dualistas ou dicotômicas que apontávamos antes. Hoje uma das grandes falhas é a polarização e falta de verdadeiro diálogo, entre os que pretendem "servir a fé", defendendo sua pureza e integridade, e os que pretendem "promover a justiça", fazendo da fé uma realidade operante no mundo de hoje; entre os que insistem na necessidade da "ortodoxia" e os que defendem o primado da "ortopraxis"... Abundam os que se refugiam num desses campos e se limitam a apontar os defeitos ou excessos do campo contrário. São poucos os que se esforçam por construírem pontes e estabelecerem canais de comunicação e diálogo, mesmo com o risco de ficarem um tanto isolados, no meio de tendências opostas, de serem menos "populares" e de se tornarem mais vulneráveis aos ataques tanto da "direita", como da "esquerda", tanto de "conservadores", como de "progressistas".

A análise social é necessária para servir a fé e para promover a justiça. A dificuldade de toda análise, porém, é que ela está inevitavelmente condicionada não apenas por diversas crenças, cosmovisões ou filosofias, mas também por estruturas mentais de natureza ideológica — "ideological mental patterns" — que são fruto da nossa formação, da nossa pertença a determinados grupos ou classes sociais, dos nossos relacionamentos etc.

Isso aplica-se à esfera social como religiosa. A fé que professamos é fundamentalmente a mesma, mas a nossa compreensão e vivência concreta das verdades e das exigências éticas que essa fé implica, mesmo quando essas verdades e exigências nos chegam mediadas pelo magistério da Igreja, com freqüência difere. A realidade religiosa ou social é objetivamente a mesma, mas a sua leitura e interpretação depende, além da nossa experiência de fé, da nossa fidelidade ao modo como a fé é vivida e compreendida na Igreja, da nosssa honestidade intelectual e do nosso desejo de analisar a realidade o mais objetivamente possível, também de outras mediações sociais, políticas, culturais — entre fé e práxis e que condicionam o nosso modo de ver e julgar a realidade. Estamos tão acostumados a associarmos o

conceito de ideologia aos grandes sistemas hoje dominantes e a distinguirmos e até opormos fé e ideologia, que com freqüência nos custa admitir que, de um modo ou outro, todos nós, no nosso pensar e agir, na esfera religiosa e social, estamos sujeitos a influências ideológicas, e que devemos adotar uma atitude crítica também em relação a elas.

Nas ciências sociais, às vezes até nos escritos de um mesmo autor, os termos "ideologia" e "ideológico" são diversamente interpretados. Entendo aqui por "influências ideológicas", compreensões parciais e imperfeitas, tanto das verdades ou exigências que a fé comporta, quanto da realidade social concreta e que, às vezes, esquecendo sua relatividade e imperfeição tendemos a aceitar acriticamente e a impor aos outros como se fossem toda ou a única verdade, toda ou a única realidade. Nascem assim os integrismos e dogmatismos de todo tipo – religioso, social ou político – que, embora partam de princípios ou ideais nobres, prescindem das mediações entre o ideal e sua encarnação concreta, excluem o legítimo pluralismo e tornam impossível, tanto o diálogo, como uma análise social verdadeiramente científica.

Para que o serviço da fé e a promoção da justiça possam se fundamentar em uma análise social, a mais adequada e objetiva possível, uma série de condições devem ser cumpridas. Em primeiro lugar, existem para nós cristãos algumas premissas fundamentais sobre a natureza e o destino do homem que antecedem qualquer análise social, o iluminam e acompanham. São os princípios recebidos da revelação e que fazem parte daquela visão do mundo, do homem e da sociedade que a Igreja possui como própria. Esses princípios, por serem tais, não nos permitem prescindir da análise social, mas devem integrar-se com ele.

Em segundo lugar, além dessa condição preliminar de ordem objetiva, existem outras de ordem mais subjetiva que devem acompanhar ao cristão que pretende analisar a realidade com o fim de melhor compreendê-la e transformá-la. A fé não é simplesmente conhecimento e aceitação intelectual de um conjunto de verdades; não é apenas uma crença dogmática. A fé como ato pelo qual nos tornamos e permanecemos cristãos, supõe uma atitude existencial, uma mudança radical em relação ao mundo, ao próximo e à própria vida. Essas realidades, à luz das verdades que a fé implica, adquirem para nós um novo valor e sentido.

O título dessa palestra fala em serviço da fé "vivida". Não fui eu que escolhi esse adjetivo, mas já que está lá procurarei aproveitá-lo. Para o cristão a fé não é apenas um ponto de chegada, mas também o começo de uma caminhada, de uma vida na fé. A fé deve ser praticada, vivida, e essa vivência supõe necessariamente outras virtudes, por exemplo, a esperança e a caridade, distintas da fé, mas inseparáveis

dela. Sabemos que a virtude da caridade, o amor de Deus, implica necessariamente o amor do próximo cuja primeira exigência é a justiça. Isso tem implicações tanto para a análise mesma do fenômeno religioso e social, quanto para aquele que a faz. Na nossa análise não podemos prescindir de aspectos e dimensões da fé que sempre a acompanham e nos permitem avaliar se os modos como a fé é vivida, o amor e a justiça são praticados, correspondem ao ideal e são verdadeiramente autênticos. Por outro lado, é evidente que, do ponto de vista cristão, aquele que se limita a aderir conceitualmente às verdades da fé e cuja vivência da fé e de suas exigências é inexistente ou muito fraca, está menos qualificado para realizar uma análise social pastoralmente adequada, pois corre sempre o risco de não procurar; nem perceber na realidade dimensões, seja da "fé vivida", seja da justiça, que marcam ou deveriam marcar aquela realidade.

Em terceiro lugar, a análise social, como instrumento a serviço da evangelização, supõe que nos coloquemos em uma posição crítica que nos permita superar, ou pelo menos diminuir a influência dos condicionamentos ideológicos que antes mencionava e conduzir a análise do modo mais objetivo possível. No caso que agora nos ocupa, esses condicionamentos são sobretudo de duas ordens, religiosa e social. Para analisarmos hoje o fenômeno religioso em todos os seus aspectos - agnosticismo e ateísmo e, ao mesmo tempo, um certo renascer da religiosidade popular tradicional e a proliferação de novas seitas e grupos religiosos ou pseudo-religiosos – precisamos situar-nos de algum modo fora das estruturas e do ambiente religioso em que vivemos e ao que estamos acostumados, a inserir-nos em situações de descrença ou de pseudo-religião, para melhor compreender as causas daqueles fenômenos e também do menor atrativo que parecem hoje exercer algumas das grandes denominações religiosas, incluindo o catolicismo. Do contrário, uma preocupação excessiva apenas com o que acontece dentro da Igreja, pode levar-nos a falsas conclusões sobre as verdadeiras causas daqueles acontecimentos e a não percebermos ou a subestimarmos a erosão e as perdas que estamos sofrendo tanto nas bases, como nas elites. Essa presença ou inserção em ambientes marcados pelo agnosticismo, ateísmo ou falsas crenças, é necessária para analisarmos esses fenômenos e também apreciarmos o conceito e a imagem que outros – "os que estão fora" – tem de nós, da religião que professamos e do como a professamos.

Na esfera social, a inserção implica que nos coloquemos na posição e adotemos o ponto de vista daqueles que hoje se encontram à margem da sociedade e não participam como deveriam nas decisões que governam a produção e distribuição da riqueza e a participação de todos na vida social, política e cultural da sociedade. Essa "massa crítica" dos marginalizados e oprimidos constitui hoje, em regiões como América Latina, África e Ásia, a maioria da população, e em

muitas outras regiões, econômicamente mais desenvolvidas, significativas e crescentes minorias.

Nos nossos países latino-americanos são os que ganham menos do que é necessário para satisfazer suas necessidades básicas, os desempregados e subempregados, as multidões que abandonam as áreas rurais e se amontoam nas favelas das grandes metrópoles ou que, no interior dos nossos países, vivem em condições sub-umanas ou em contínua migração, acompanhando o ciclo das estações e das safras.

Para nós a inserção entre os pobres ou a adoção do seu ponto de vista, não é apenas parte de uma metodologia ou estratégia para adquirirmos uma atitude ou consciência crítica que nos permita superarmos os condicionamentos aos que estamos sujeitos e analizarmos a realidade social com maior objetividade. E também a opção evangélica que revela o amor gratuito de Deus que se manifesta de modo preferencial por aqueles mais fracos, ignorados e desprezados. É uma opção preferencial, nem exclusiva, nem excluente, mas cujo caráter preferencial deve manifestar-se concretamente na nossa vida e nas nossas atividades. Na Igreja ela deve orientar nossa política pastoral e a distribuição dos nossos recursos apostólicos, tanto materiais como humanos. Na sociedade, essa opção exige que nos esforcemos para criarmos as condições econômicas, sociais e políticas concretas que permitam de fato, uma melhor distribuição da riqueza e das responsabilidades e a participação eqüitativa de todos na vida social.

A opção pelos pobres é preferencial e não exclusiva, não no sentido que, em sociedades como as nossas onde os pobres são maioria, possamos perseguir, na área social, outros objetivos que consideramos igualmente prioritários e colocar os interesses dos pobres e dos injustiçados em segundo lugar. Mas no sentido que também outros grupos e seguimentos da sociedade, mais privilegiados, devem ser evangelizados e mobilizados para que contribuam, dentro de sua vocação específica, para a construção de uma sociedade mais humana e mais justa.

A opção pelos pobres perde o seu caráter evangélico, transforma-se facilmente em opção meramente social ou classista e torna-se exclusiva, quando na nossa missão apostólica se quebra o vínculo que une inseparavelmente a promoção da justiça com o serviço da fé. Do mesmo modo que, quando este vínculo é quebrado, o serviço da fé também perde sua autenticidade e pode levar-nos a novas formas de falsa religiosidade.

O serviço da fé lembra-nos que a justiça é fruto do amor, que é este que dá à promoção da justiça seu dinamismo, valor e sentido e que, ainda que vivamos num mundo necessariamente conflitivo, o ideal cristão não é de luta ou conflito, mas de reconciliação e de paz. Há aspectos da fé que não podem talvez ser traduzidos direta ou explicitamente em termos de promoção da justiça social ou de opção

pelos pobres, mas que são também essenciais para uma sociedade mais humana e mais justa: por exemplo, a necessidade de contemplação, de desprendimento ou espírito de pobreza, de asceticismo, de dor e sofrimento. O serviço da fé mantém abertos os horizontes escatológicos da nossa luta nobre pela justiça e nos ajuda a lutar "na esperança contra toda esperança" humana, sem nunca desesperar ou odiar. O serviço da fé ensina-nos que pouco serve mudarmos as estruturas se, ao mesmo tempo, não transformarmos as mentes e os corações dos homens e das mulheres da nossa sociedade.O serviço da fé reconhece a necessidade de mudanças sociais e estruturais vastas e profundas, mas ao mesmo tempo frisa que, com freqüência, o caminho que nos conduz a elas é longo e demorado etc.

Por outro lado, a promoção da justiça, adotando o ponto de vista dos pobres e oprimidos, questiona constantemente o modo como a fé é compreendida e vivida nas nossas sociedades. De nada serve defendermos a integridade e a pureza dos princípios e ideais cristãos, se ao mesmo tempo não tentarmos encarná-los na nossa própria vida e na vida, estruturas e instituições da sociedade, conscientes de que essas encarnações sempre serão parciais e imperfeitas. Embora o objetivo cristão seja a reconciliação, a paz e a harmonia social, o caminho para atingí-lo é longo e está marcado por tensões e lutas que não podem ser negadas, rejeitadas, ou simplesmente "administradas", mas devem ser superadas na justiça, pelo amor e a solidariedade social. Se não mudarmos as estruturas injustas da nossa sociedade, a conversão individual e a vivência pessoal da fé torna-se muito difícil e, às vezes, quase humanamente impossível. Aliás, a conversão individual não pode ser apenas "religiosa", os nossos esforços devem levar aos homens "a modificar... os critérios de julgar os valores preferidos, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida"(1) que não respondem às exigências sociais da fé nos nossos dias. A transformação estrutural deve ser profunda e radical nos seus objetivos; eficaz, audaz e corajosa no modo de realizar-se; gradual e progressiva; ao mesmo tempo, porém, a mais rápida possível, do contrário essa transformação – dada a gravidade e urgência dos problemas – será realizada pelas forças da violência.(2)

Amor universal; opção preferencial e efetiva pelos pobres. Realidade de luta e conflito; ideal de paz e reconciliação. Conversão individual; transformações estruturais vastas e profundas. Mudança social gradativa e progressiva; mudança urgente. Luta na esperança por uma

---

(1) João Paulo II, Homilia no Recife, 07.07.80;
(2) Idem, "Aos Construtores da Sociedade Pluralista de Hoje". Salvador, Bahia, 07.07.80.

sociedade mais justa; contra toda esperança humana. Inserção na realidade concreta; visão ampla e universal. Integridade e pureza dos princípios e ideais cristãos; encarnações necessariamente parciais e imperfeitas desses mesmos princípios e ideais.

É preciso mantermos vivas essas aparentes contradições e tensões entre as exigências do serviço da fé e da promoção da justiça, sem cedermos às tentações que apontávamos antes. São essas tensões que imprimem dinamismo, criatividade e originalidade à nossa missão apostólica, que nos convidam a aprofundarmos cada vez mais as exigências, tanto religiosas como sociais, dessa missão e a procurarmos novos caminhos de solução para os problemas que hoje devemos enfrentar.

Do mesmo modo que não podemos simplesmente assumir que todo e qualquer "serviço de fé" é também promoção da justiça, nem que toda e qualquer "promoção da justiça" é, pelo mesmo fato, um serviço da fé, também, do ponto de vista pastoral, não podemos reduzir a problematica socio-cultural à problemática socio-econômica e sócio-política. Seria ilusório pensarmos que a solução da "questão social" nos levará automaticamente a resolvermos todos os outros problemas que a cultura contemporânea apresenta para a fé, como também enganar-nos-íamos se imaginarmos que podemos evangelizar essa cultura sem abordarmos simultaneamente toda a problemática socio-econômica e sócio-política que ela gera.

Hoje o impacto sócio-cultural da revolução científico-tecnológica e do processo de modernização e secularização que provocou, deixa-se sentir, de diversos modos e em diversos graus tanto no Primeiro, como no Terceiro Mundo, tanto nas sociedades de tradição liberal, quanto naquelas de inspiração marxista ou socialista. Pelo fato de que nos nossos países os problemas sócio-econômicos e sócio-políticos, pela sua gravidade e extensão, ocupam um lugar prioritário, não podemos esquecer que algumas das suas raízes mais profundas são de ordem axiológico-cultural e que também, independentemente desses problemas, existem outros de natureza filosófica e ético-religiosa que, se não forem resolvidos, nos levarão, mais cedo ou mais tarde, a novas formas de opressão e de injustiça.

Não são apenas as estruturas sócio-econômicas que controlam a produção e distribuição da riqueza e as relações entre trabalho, capital e propriedade, que – como sugere João Paulo II na Laborem Exercens – devem ser repensadas e reformuladas em profundidade, mas também estão em jogo os valores que deram origem àquelas estruturas e condicionam as nossas relações sociais, a nossa visão do mundo, o nosso modo de pensar e de agir e até a mesma compreensão e vivência concretas da nossa fé.

Hoje, por outro lado, ao mesmo tempo que testemunhamos uma maior presença da Igreja no campo social e uma maior solidariedade

com a causa e os interesses das classes mais pobres, também constatamos uma marcada ausência e até ruptura entre a Igreja e o mundo da cultura, tanto da cultura artística e literária, quanto da cultura científica e tecnológica.

São estes vastos, complexos e graves problemas, na esfera religiosa e social, que deveriam absorver prioritariamente nossa atenção e cuja solução exige a colaboração de todos nós. É à luz desses desafios apostólicos que encontraremos a luz e a coragem para superarmos, na fé e na caridade, na compreensão e respeito mútuos, eventuais divergências e conflitos que podem nos dividir e diminuir a eficácia da nossa ação e do nosso testemunho, a serviço da fé e da promoção da justiça.

XVII

A UNIVERSIDADE CATÓLICA E A ANÁLISE SOCIAL

Dr. Laércio Dias de Moura S.I., Reitor da PUC/RJ.

A Universidade, na sua larga existência através de já quase um milênio, organizou-se segundo vários modelos, inspirados em concepções diversas, subordinados a conjunturas diferentes, adaptados ao progresso e evolução da cultura das sociedades em que está enraizada.

A reflexão sobre a Universidade e suas funções, no tempo de hoje exprimindo o pensamento de correntes as mais diversas, insiste em algumas dimensões que seria interessante investigar em que medida tiveram lugar nos modelos vividos pela Universidade em sua trajetória através da história.

Uma delas consiste na afirmação do papel da pesquisa naUniversidade.

Nos diversos modelos da Universidade medieval podemos certamente encontrar de modo expressivo a pesquisa sob a forma de investigação levada adiante por cada mestre, na busca de conhecimentos novos e da sistematização do saber. Esta tarefa é sem dúvida imprescindível e necessária na Universidade de hoje sendo evidentemente dever de um professor universitário um contínuo estudo e reflexão sobre a matéria que transmite aos seus alunos. Penso, porém, que é muito mais do que isto que se está exigindo hoje quando se fala da presença da pesquisa na Universidade. Creio que este conceito envolve um trabalho sistemático, com abundância de recursos instrumentais necessários, geralmente feito com uma dimensão de equipe, num trabalho interdisciplinar. Uma exigência como esta é algo de novo, que não esteve presente em modelos universitários do século passado e mesmo deste século, em países onde a pesquisa nesta nova concepção se reserva para outros organismos, como os Institutos.

Uma outra dimensão que me parece ser mais acentuada nos modelos de universidade de hoje é a da interdisciplinaridade. É uma exigência que decorre da complexidade crescente dos problemas do mundo moderno, de uma parte, e, talvez, de outra parte, do excesso de especialização a que chegaram os cientistas, dado o extremo progresso de cada setor do saber e a quase impossibilidade de abarcar, como antes, regiões inteiras do conhecimento. Esta interdisciplinaridade, que talvez existisse no trabalho dos universitários do passado, hoje é exigida como uma tarefa institucional, influindo sobre a estruturação mesma da Universidade e a criação de organismos para tal fim.

Finalmente há uma terceira dimensão, que acentua a relação "ad-extra" da Universidade, a sua responsabilidade global de se abrir para a sociedade em que se insere, fazendo implodir assim a concepção caricatural da Universidade como torre de marfim.

No caso específico das Universidades Católicas deveria ainda ser acentuada uma outra dimensão, que decorre como uma característica de sua natureza como instituição católica de ensino. Réfiro-me à responsabilidade da Universidade, com relação aos seus alunos de graduação, de contribuir de alguma forma para sua formação como pessoa humana. A aquisição do saber, que sempre levou os alunos à Universidade, assume hoje, em muitos modelos universitários, a especificidade da pura busca da formação profissional. Assim é que no debate sobre a finalidade da Universidade vemos apenas discutida a alternativa entre a cultura geral e a formação profissional. É indiscutível, contudo, no caso das Universidades Católicas, que sua missão com relação aos alunos inclui necessariamente a formação da pessoa humana, procurando dar a cada aluno uma visão do mundo e despertando sua adesão a um conjunto de valores essenciais.

Como decorrência destas duas útimas dimensões a que me referi - abertura para a sociedade e dever de assegurar a formação integral de seus alunos – avulta para a universidade católica a importância do tema fundamental deste 16º Colóquio Filosófico Internacional: a análise social na perspectiva de uma visão cristã do mundo.

Realmente, com a complexificação crescente dos problemas do mundo moderno, fruto entre outros fatores da maior interligação entre os homens produzida pela rapidez dos meios de transportes e de comunicação, pela concentração crescente de recursos materiais e humanos em grandes empresas, pelo fenômeno dos grandes conglomerados urbanísticos, é mais do que antes extremamente difícil tentar equacionar qualquer problema do homem sem ter clara uma visão da sociedade existente, das correntes aparentes e ocultas que se revelam nos acontecimentos. Torna-se, pois, necessário à universidade empenhar-se para elaborar uma análise acurada da sociedade em que se insere, que lhe sirva de ponto de referência para a execução plena da missão que lhe compete. Mas não é somente em virtude deste aspecto

por assim dizer, puramente interno que uma universidade católica deve dedicar-se à análise social. É também como decorrência de sua abertura "ad-extra", de seu interesse pela sociedade e de seu dever servi-la, que se deve entregar a esta tarefa. Sobretudo na sua especificidade de católica é de se conceber que, pelos recursos humanos de que dispõe, talvez seja ela uma das poucas forças com que conta a Igreja, local ou nacional para uma análise que lhe é sumamente útil poder elaborar.

A importância da elaboração pela universidade desta análise social, que já tanto avulta por estas considerações, por assim dizer, de um caráter absoluto, aparece ainda muito maior e coloca-se mesmo com um caráter de urgência quando voltamos nossa atenção para a conjuntura em que estão trabalhando nossas universidade católicas sobretudo na América Latina.

Diante das deficientíssimas condições sociais dos povos latino-americanos a Igreja, sensível a esta realidade e à sua missão de promotora do bem integral dos cristãos e da humanidade, tem se voltado com maior insistência do que em tempos passados para os problemas sociais. Neste contexto, mais do que nunca, se põe a necessidade de contar com uma acurada análise social que não parta de conceitos distorcidos sobre a posição do homem no universo e suas relações com o Criador.

Dentro desta perspectiva, qual de nossas universidades não enfrenta hoje o problema de uma confrontação, com o pensamento marxista, e, no quadro dessa confrontação, não sente as dificuldades da confusão causada pela posição ambigua com relação ao marxismo de algumas correntes de pensadores católicos? É possível que este problema se ponha com outra acuidade na Europa Ocidental ou na América do Norte, mas creio que em toda a vasta região da América Latina a problemática se apresenta mais ou menos a mesma.

E é na confrontação com o marxismo e com simpatizantes do mesmo que está principalmente em jogo o significado de uma análise social.

Um Colóquio como este que reúne tantos universitários da mais alta qualificação, ao abordar este tema de tanta relevância, da análise social, poderia oferecer uma contribuição valiosíssima à Igreja Latino-americana se conseguisse ajudar a esclarecer dois pontos que, a meu ver, são fontes de grande ambiguidade no pensamento de alguns católicos que se confessam simpatizantes do marxismo.

O primeiro deles é a posição que assumem alguns de que é possivel aceitar elementos marxistas de análise da sociedade sem que isto implique na aceitação do seu sistema. Este é a meu ver um tópico que se enquadra plenamente no tema deste Colóquio e que certamente irá ser tocado em vários momentos.

Merece ser aqui citado, a respeito deste ponto, o pronunciamento claro dos Bispos Latino-americanos em Puebla."Alguns crêem possível

separar diversos aspectos do marxismo, em particular sua doutrina e sua análise. Recordamos com o magistério pontifício que "seria ilusório e perigoso chegar a esquecer o nexo íntimo que os une radicalmente; aceitar os elementos de análise marxista sem reconhecer suas relações com a iddeologia, entrar a prática da luta de classes e de sua interpretação marxista, deixando de perceber o tipo de sociedade totalitária e violenta a que conduz o processo". (OA-34)". (544)

O P. Copplestone, na sua preciosa "História da Filosofia", ao fazer um retrospecto da filosofia do século XIX, faz uma reflexão que talvez explique a motivação psicológica que leva alguns, elementos católicos a, apesar da clara advertência acima citada, persistirem na afirmação duma aceitação da análise marxista.

"É na verdade possível arguir", diz Copplestone, "que a diferença existente entre os diversos sistemas filosóficos, mesmo quando tais diferenças sejam consideráveis, não provam que a filosofia deixe de ser um conhecimento válido. Porque pode ser que cada sistema filosófico expresse uma verdade, uma apreensão de um aspecto real da realidade ou da vida humana e da história, e que estas verdades sejam mutuamente complementares. Isto é, o elemento de conflito não surge de qualquer incompatibilidade entre as idéias fundamentais que jazem na base dos diferentes sistemas, mas, sobretudo, do fato que cada filósofo exagera um aspecto do mundo ou da vida humana e da história, transformando assim uma parte no todo. Por exemplo, Marx indubitavelmente chama a atenção para aspectos reais do homem e da história da humanidade; e não há uma incompatibilidade fundamental entre este aspecto e, digamos, os aspectos religiosos da existência humana que são enfatizados por Schelling. A incompatibilidade surge quando Marx transforma uma idéia que exprime um aspecto parcial do homem e de sua história numa idéia-chave para abrir todas as portas." (Vol. 7, pgs. 195/196).

"Uma dificuldade, contudo", continua o P.Copplestone, "com este modo de ver as coisas é que ele implica no diluir os sistemas filosóficos em algo que corresponde praticamente a truismos, e que este processo priva aqueles sistemas do máximo de seu interesse. Pode ser arguido, por exemplo, que a filosofia de Marx é interessante precisamente por causa do elemento de exageração que concebe toda a história humana em uma determinada perspectiva. Se o marxismo for diluído em verdades indubitáveis tais como a de que sem a vida econômica do homem não pode haver filosofia ou arte ou ciência, perde ele uma boa parte do seu interesse e todo o seu caráter provocativo." (Ibid. pg. 196)

Ao ler este trecho eu me pergunto se ele não penetra fundo na psicologia de muitos que não receiam acolher e assim proclamar elementos do marxismo, se não todo ele.

O outro ponto que, ao meu ver, deve ser objeto de particular atenção neste confronto com o pensamento marxista é a prioritização da práxis na tarefa da busca de solução para os problemas sociais.

Também com relação a este ponto há um claro pronunciamento do episcopado latino-americano em Puebla. "Cumpre salientar aqui o risco

de ideologização a que expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma práxis que recorre à análise marxista. Suas conseqüências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé na das ciências sociais e o esvaziamento de dimensão transcendental de salvação cristã" (n. 545).

O texto dos bispos latino-americanos fala de uma práxis que recorre à análise marxista, apontando os seus perigos. A alguém que insiste sobre a práxis e alegra que não recorre à análise marxista e que por isto evita os perigos indicados, poderíamos perguntar, partindo da reflexão de Copplestone, se ele não estaria de tal forma diluindo uma posição marxista que chegaria a estar fazendo um cavalo de batalha de um verdadeiro truismo.

Porque, na realidade, foi Marx quem insistiu na práxis, dando-lhe na atividade do filósofo um papel preponderante.

O P. Calvez, no seu consagrado livro sobre o pensamento de Marx, nota de uma parte como a posição de Marx foi uma reação contra a alienação filosófica que ele descobria no idealismo de Hegel. "Deveríamos recordar", diz o P. Calvez, "com suficiente detalhamento os traços do mundo filosófico no qual estava imerso Marx para compreender o vigor de sua denúncia do idealismo e mesmo da filosofia, e para explicar o nascimento de seu realismo ou materialismo intransigente como também de seu culto pela "práxis" (La Pensée de Marx, 6ª ed, Ed. du Seuil, pg. 120)

Mas, de outra parte, parece evidente que a posição de Marx com relação à práxis não é apenas uma simples atitude filosófica, que tenta corrigir o erro de uma posição intelectualistica totalmente alienada da realidade ou desinteressada de qualquer atuação prática. A atitude de Marx com relação à práxis parece-me uma decorrência lógica e necessária do seu materialismo dialético e do seu materialismo histórico, que se fundamenta na tese básica do que a consciência do homem é reflexo das super-estruturas necessariamente condicionadas pela infra-estrutura que espelha o modo de produção.

Peço vênia para introduzir aqui uma longa citação do P. Calvez, que ilustra perfeitamente este ponto fundamental.

"Mais tarde, aliás, Engels explicou que o marxismo havia sido mal compreendido e que era um erro ver o marxismo um determinismo absoluto e unilateral das forças produtivas sobre a consciência e sobre as superestruturas: a consciência reage, por sua vez sobre a infraestrutura, ela é necessária em particular para a tomada de consciência revolucionária do progresso da infraestrutura e do hiato entre as forças produtoras e relações sociais. Tudo isto e explicito em Marx em numerosos outros textos" (Ibid. pgs. 425-426). "A despeito de todos estes matizes", continua o P. Calvez, "o materialismo histórico comporta a afirmação de um primado do ser sobre a consciência. Deve-se, aliás, distinguir aí duas teses diferentes que não são mais claramente distinguidas na maior parte das discussões atuais. De uma parte, as relações de produção (principalmente o regime de propriedade) dependem das forças de produção e de sua evolução. De outra parte, as forças de produção e as relações de produção, reunidas sob o nome de

"estrutura econômica" (isto é a infra-estrutura) ou de "modo de produção", têm sob sua dependência as superestruturas, isto é os fenômenos de consciência e as instituições derivadas, com exclusão, ao que parece do regime de propriedade, que pertende à estrutura econômica" (Ibid. pg. 426).

"Sob este duplo aspecto a consciência é ligada à relação com a natureza, ela não a sobrepassa em nada, sob pena de se iludir. Ela está enclausurada no quadro da experiência sob a forma elementar da relação com a natureza, na natureza, forma que é presente à experiência em todo o desenvolvimento da história. A consciência é necessária para a relação histórica fundamental, mas ela não é nada além daquela relação. Ela é plenamente imanente à História. É isto que explica a tese essencial do materialismo histórico: as formações da conscência, as superestruturas, sejam elas instituições ou ideologias, dependem das inraestruturas, elas podem reagir sobre aquela, mas no interior desta mesma dependência" (Ibid. 426).

É evidente, numa concepção destas, que na medida em que com minha práxis estou alterando as relações de produção e eliminando a alienação radical do homem, que é a alienação econômica, eestarei influindo na alteração das superestruturas e construindo, num certo sentido, a verdade. Fazer práxis seria, então, não só fazer verdadeiramente filosofia, mas construir a própria verdade.

Dentro da concepção marxista é, pois, compreensível a inadmissível prioritização da práxis feita pelos seus seguidores.

Fora duma concepção como estas, não se compreende bem como se justifica uma insistência no papel de práxis, mesmo quando se trata de elaborar uma filosofia social, e, ainda muito menos, quando, no que concerne ao saber teológico, quase se chega a atribuir à práxis o valor de um "locus theologicus".

Aqui termino, reafirmando a expectativa de que possamos colher estes e outros frutos deste Colóquio.

Gostaria antes de mais nada cumprimentar efusivamente pela realização deste 16º Colóquio Internacional os seus organizadores, o **Conjunto de Pesquisa Filosófica** (CONPEFIL), e a Associação Católica Interamericana de Filosofia (ACIF), na pessoa do dinâmico P. Stanislaus Ladusáns, Diretor do CONPEFIL e Presidente da Associação. E me é muito grato poder, ao terminar, saudar cordialmente a todos os participantes, augurando-lhes os maiores sucessos e uma estadia agradável em nosso meio, contemplando as belezas do Rio das alturas espirituais do Sumaré.

Obs.: O 16º Colóquio Filosófico Internacional, organizado, sobre a análise social na perspectivva filosófico-cristã, pelo Conjunto de pesquisa filosófica (CONPEFIL) e pela Associação Católica Inter-americana de Filosofia (ACIF), de 30 de julho a 5 de agosto de 1985, em Sumaré, Centro de Estudos e Formação da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, teve o patrocínio da Ponntifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC).

XVIII

A RELEVÂNCIA DA "GNOME" TOMISTA PARA UMA ANÁLISE CONTEMPORÂNEA DO PROCESSO SÓCIO-CULTURAL

Dr. Mons. Ney Affonso de Sá Earp, Petrópolis, RJ, Brasil.

O título da presente comunicação formula uma tese: a de que um dos aspectos menos comentados do pensamento de Santo Tomás – sua noção de "gnome" – tem especial importância para uma análise do processo sócio-cultural dos dias de hoje. Para demonstrar esse ponto, expomos inicialmente a noção tomasiana de "gnome" (I); mostramos, a seguir, sua transposição moderna na análise da dialética social elaborada pelo teólogo e filósofo canadense B.J.F. Lonergan S.J. (II); e aplicamos, finalmente as luzes conjugadas do pensamento desses dois grandes mestres para encarar uma das questões mais cruciantes de nossa época, que é o desafio nuclear (III). Eis as três partes de nossa exposição.

I – "Gnome" e verdade prática

Segundo Santo Tomás, a "gnome", ou bom senso, é uma das três aptidões ou partes potestativas que compõe a virtude integral da prudência. 1 Prudente é o indivíduo que escolhe com acerto as condutas (ações) que levam o homem ao fim assinalado pelo conjunto das virtudes, mediante uma boa deliberação ("eubulia") e um juízo acertado ("synesis") acerca dos meios.2 A "gnome" – que é também uma aptidão judicativa – tem a seguinte peculiaridade com relação ao sentenciar da "synesis". Enquanto esta ajuíza sobre as ações humanas apoiada em regras comuns, a "gnome" invoca normas ou princípios **superiores** que se encontram no âmbito da razão natural, mas **fora** do círculo habitual da experiência e que funcionam em toda circunstância em que falham as regras ordinárias.3

Isso, porém, não quer dizer que o exercício da "gnome" seja um desempenho casual, esporádico, que não chega a constituir um hábito ou virtude propriamente dita. Pois como as ações humanas se desenrolam no terreno contingente do singular, que pode variar de infinitas maneiras, nada impede-e é mesmo de se esperar – que sobrevenham circunstâncias que fogem ao curso comum dos acontecimentos e, nas quais, só uma especial perspicácia do juízo é capaz de atinar com o justo meio, recorrendo a princípios **mais elevados.4**

Nesses casos, "o indivíduo de boa sentença" ("eugnomon") é aquele que, dentro da esfera da moralidade, sabe apelar para outras luzes, que não as regras comuns, para enfrentar o desafio de situações inéditas.5

Santo Tomás cita, como exemplo de um preceito gnômico, não devolver o depósito a um inimigo da pátria em caso de guerra, ou a espada, a um louco furioso capaz de fazer o mal.6

Nós poderíamos citar, como ilustração de uma norma gnômica mais característica de nossa era nuclear, a determinação moral de praticar a coragem de forma social, como autêntica virtude política, no plano das relações internacionais; ao invez de manter como reféns de possíveis ações militares inteiras populações civis, ameaçadas de retaliação atômica, sob a pontaria de poderosos foguetes balísticos, na esperança de conjurar, assim, pelo medo, prováveis ataques do adversário (dissuasão anti-cidades).7 No final do presente trabalho, teremos ocasião de considerar novamente esse princípio – de não retaliação sobre populações civis – como aplicação de uma norma gnômica, que hoje em dia deve orientar inclusive a análise, seja política, seja militar, do processo social. Preparando essa conclusão, o que importa agora ter presente a respeito da "gnome" tomista, a fim de compreender sua relevância para a análise dialética da sociedade, que Lonergan foi capaz de elaborar em termos puramente cognitivos, é notar que, para Santo Tomás:

1º) a "gnome", como virtude anexa à prudência, é uma perfeição do intelecto prático;

2º) e que este, enquanto extensão do intelecto especulativo, atinge a verdade de forma própria;

3º) de tal forma que tanto a verdade quanto o erro práticos acumulam-se e desenvolvem-se – tal como sucede ao conhecimento especulativo.

4º) e que a análise do processo social, por conseguinte, precisa ser elaborada do ponto de vista de um saber arquitetônico **sui generis**, dotado de força crítica, capaz tanto de se elevar ao geral, quanto de daí descer ao particular, no terreno da práxis – como irá mostrar a reflexão de Lonergan.

★

Vamos ilustrar brevemente o conjunto desses quatro princípios, à luz de alguns textos do Aquinate.

★

1º - Ao determinar se a prudência pertence somente ao intelecto prático ou também ao especulativo, Santo Tomás responde na Suma Teológica que, embora os atos especulativos da razão, enquanto voluntários, caiam sob o domínio da escolha e da deliberação e, por conseguinte, também sob a ordenação da prudência - esta, contudo, enquanto sabedoria suprema na esfera dos atos humanos, consiste exclusivamente na razão prática e é, em si mesma, um saber operativo.8

Temos de relance nesse texto não apenas a compreensão perfeita da ineludível componente prática, inerente a **todo** conhecimento humano - inclusive especulativo - mas ainda a noção exata da natureza da prudência, como perfeição suprema do entendimento prático, que põe em clara luz a delicada estrutura de relações, que articula, como um todo vivo, a teoria e a práxis, segundo o pensamento tomista. Não é preciso enfatizar o interesse que tal fenomenologia do **pensamento voluntário** oferece para o estabelecimento de uma verdadeira **ética da atividade intelectual.** Necessidade tão mais sentida, em nossos dias, quanto vivemos num século de explícita manipulação mental, em que se atua deliberadamente sobre as consciências, mediante sofisticadas técnicas de persuasão e difusão programada de ideologias, conforme projetos de sistemática transformação cultural.**9**

A perspectiva da construção de uma tal ética, porém, só se torna viável porque Santo Tomás sustenta (ao contrário de Kant) a existência de um **conhecimento** moral prático que é **extensão** do especulativo. **10** Para o Aquinate, com efeito, o intelecto **se torna** prático, não porque uma potência (cognitiva) se transforma em outra (executiva) mas porque a razão aplica-se à consideração do fim atualmente intencionado pela vontade, e dos meios correspondentes a tal fim, com o fito de dirigir à ação mediante a escolha de um deles — sob a moção da própira vvontade. **11**

2º - Existe, portanto, segundo Santo Tomás, uma **verdade prática,** que é **conhecida** pelo intelecto, e que é princípio de ação por intermédio da vontade. Conforme ele afirma em várias partes de suas obras, o intelecto prático não apenas **conhece** a verdade, tal qual o especulativo, mas **ordena** ulteriormente a verdade conhecida ao **agir. 12** Essa verdade têm como matéria, ou conteúdo, os meios e o fim, que são objeto da vontade e das demais faculdades apetitivas. 13

Mas, assim como o intelecto prático não conhece meramente uma ordem que existe, mas **causa** essa ordem (na medida em que a impõe

como objeto às potências executivas) da mesma forma a verdade **prática** não se diz apenas pela relação de conformidade com as coisas que existem, mas pela **dupla** conformidade que o intelecto operativo adquire com a ordem objetiva existente e com a reta ordem da vontade, que é orientada para o verdadeiro fim pelas virtudes morais. 14 Suposta essa retificação habitual da vontade para o fim, a ordenação dos meios que lhe são correspondentes dá-se, precisamente, pelo juízo da prudência, enquanto sabedoria suprema do intelecto prático, que é, justamente por isso, acompanhada **sempre** pelo cortejo das demais virtudes, sem as quais, por sua mesma essência, nunca opera, nem de fato existe, como virtude intelectiva e moral. 15

Mas cada espécie de atos do intelecto prático, por sua vez, põe em ação uma dimensão própria da prudência. 16

Desta maneira, a prudência simplesmente dita (global, total) enquanto hábito adquirido, atua continuamente e só se constitui pela acumulação progressiva dos diversos juízos práticos particulares. 17

3º – É importante observar, com base nessas premissas, o processo de **coalescência,** pelo qual as verdades e erros práticos aglutinam-se e acumulam-se no intelecto, tanto quanto as verdades e os erros especulativos. 18

"Parvus error in principio fit magnus in fine". Essa máxima de Aristóteles, com que Santo Tomás inicia seu primeiro opúsculo **De ente et essentia** e explica no fim de sua carreira, no grande comentário ao **De coelo et mundo,** vale tanto na prática quanto na teoria. 19 Assim como a sabedoria prática se adquire e é um predicado dos virtuosos, que são também homens de experiência, da mesma forma a luxuria, como frisa Santo Tomás – e, numa medida um pouco menor, a gula – levam a muitos atos de imprudência, gerando o embotamento dos sentidos e a cegueira da mente, até descambar na completa estultícia.20

4º – Daí, a necessidade de exercitar continuamente a prudência; e, em circunstâncias especiais e casos mais difíceis, usar da "gnome", para ordenar a pesquisa de um novo tipo de saber (que talvez ainda não exista – mas nem por isso mostra-se dispensável) para enfrentar o desafio de **situações de crise.**

Foi o que, a seu tempo, fez precisamente Aristóteles, após a reconstrução física e social de sua cidade natal, Estagira (da qual foi como que o segundo fundador) ao sistematizar metodicamente a ética, enquanto ciência prática e como um prefácio à **política,** polemizando contra o sofista Isócrates e prolongando o projeto filosófico de seu mestre, Platão. 21

É possível afirmar, sem grande perigo de erro, que o projeto de elaborar a ética e a política, como ciências práticas arquitetônicas - projeto que foi levado a efeito entre 335 e 330 A.C., pelo filósofo, com a redação da **Ética a Nicômaco, 22** em pleno início do Império Macedôni-

co, deveu-se a uma determinação característica da "gnome" do Estagirita, operando nas peculiares circunstâncias culturais do século IV, alguns anos após o auge da crise sofística, ante a visão da decadência política das cidades helênicas. Considere-se o seguinte texto significativo, que se encontra no final da **Ética** e deve ser lido em conexão com o célebre prefácio da mesma obra, o qual versa sobre a sabedoria política. Trata-se do capítulo 9º do livro X, linhas treze e quatorze da coluna 1180 b da edição Bekker: "álla epimetethéie árista kath'en kai iatrós kai gymnastés kai pãs állos ó katholou idôs" ("ninguém, seja ele médico, ginasta ou qualquer outra coisa, cuidará melhor do caso singular, do que aquele que **conhece** a regra **geral**"). **23**

Santo Tomás comenta esse texto, mostrando que para dirigir uma cidade não basta a sabedoria meramente prática do político vulgar, nem a pretensão falaciosa dos sofistas, que imaginavam solucionar todas as questões pela técnica suprema da palavra, mas requer-se um saber de tipo **novo**, especulativo-prático-que é, precisamente, a ethopolítica inaugurada por Aristóteles. Escreve o Aquinate:

> **"Embora alguém sem a ciência universal possa agir corretamente n'algum caso particular, contudo, aquele que deseja tornar-se artífice deve tender ao conhecimento universal (...) pois, como foi dito, a ciência é dos universais (...) pois talvez ocorra algumas coisas que se compreendem sob a ciência comum (isto é universal) mas fogem ao conhecimento dos acontecimentos sigulares". 24**

★

Cabe agora perguntar: que contribuição poderão oferecer considerações aparentemente tão remotas, para uma moderna análise filosófico-social de cunho cristão?

II - Dialética social e cosmópolis

É mediante uma noção original da natureza do senso comum e de sua dialética própria, que Lonergan transpõe criativamente essa compreensão tomasiana da "gnome" num linguajar conceitual moderno, para analisar, de forma extraordinariamente esclarecedora, o processo sócio-cultural contemporâneo, recorrendo a categorias basicamente cognitivas.

Não se trata da dedução, ponto por ponto, de um modelo sociológico a partir de premisas tomistas. Nem, muito menos, da utilização de tal modelo para uma pesquisa de campo. Mas, sim, de uma autêntica reconstrução filosófica, em que o mestre canadense

retoma e desenvolve as idéias seminais do Aquinate no contexto mental do século XX, para aplicá-las numa interpretação dinâmica da dialética da cultura. 25

A categoria fundamental de Lonergan em tal análise é, precisamente, a noção do senso comum. Que significa ela?

Não se trata do sentido interior, que Santo Tomás, no comentário ao **De anima**, denomina "sensus communis", nem das primeiras convicções irrefutáveis da razão humana, de que falam Garrigou-Lagrange e outros tomistas. 26

Na terminologia de Lonergan, o senso comum consiste naquele patrimônio de conhecimentos concretos e princípios gerais, que faz um homem ou um grupo saber como comportar-se diante daquilo que pode normalmente ser esperado nas situações ordinárias de um tipo de vida. Como tal, o senso comum representa a forma básica de conhecimento humano – onde não se estabelece ainda uma separação nítida entre o entendimento e a sensação – e funciona como uma espécie de ferramenta universal, que a inteligência prática complementa, em cada caso, com dois ou três **insights** sobre a situação concreta, para saber como agir no momento. O senso comum varia, por isso, de época para época, cultura para cultura, povo para povo, grupo para grupo, indivíduo para indivíduo e, ainda – no mesmo indivíduo – de idade para idade, condição para condição. Sua unidade, em cada uma dessas formas, não é maior que a de um conjunto dinâmico e flexível de idéias, definido apenas pelas situações familiares em que é concretamente operativo. E suas máximas têm somente a generalidade dos provérbios, que valem na maior parte dos casos, mas estão sujeitas a exceções que é preciso controlar em cada caso. 27

Por esse motivo, o senso comum não emprega (ao contrário das ciências, que são também acumulações de **insights** e um outro tipo de hábito intelectual) termos com definições universais precisas, válidas **omni et nullo**. Nem utiliza proposições rigorosas, deduzidas de tais definições pela técnica do silogismo (quando Sócrates ousou fazer isso, perguntando qual era a definição da fortaleza, da justiça, etc., os atenienses o condenaram a beber cicuta...). Não é que o senso comum despreze a lógica ou não aprecie a inteligência. Mas seus argumentos são espontaneamente curtos. E ele é simplesmente incapaz de longos raciocínios, por carência de definições universais exatas. 28

Além disso, ao senso comum aborrecem questões gerais, porque tem uma natural orientação, por assim dizer, egocêntrica. Sua preocupação não é de como o ser humano deve proceder, de forma universal, em tal ou qual situação típica, mas como **eu** ou **nós** devemos proceder **nesta** ou **naquela** circunstância concreta. 29

Desta natureza híbrida, misto de razão e experiência (que lembra o "intelecto prático" de Santo Tomás, voltado para a ação e o singular)

segue-se a principal característica do senso comum, que é a sua **índole dialética.**

Lonergan define a dialética, em termos gerais, como o desdobramento concreto de um par de princípios de mudança, opostos mas ligados entre si. 30

Esses princípios, em nosso caso, são, **grosso modo,** a subjetividade e a intersubjetividade humanas, por um lado, orientadas espontaneamente para o particular e o singular, que são sempre finitos – e, por outro lado, a razão do homem, aberta, não menos naturalmente, para o infinito, e sedenta do universal. 31

Da interação dialética de tais princípios, segue-se a possibilidade, tanto de uma distorção, quanto de uma reorientação do senso comum, nos três níveis do indivíduo, dos grupos, e da sociedade em geral.

A distorção do senso comum no plano do indivíduo é corrigível, com relativa facilidade, pelo senso comum do grupo e da sociedade.

A distorção no plano dos grupos é corrigível, com muito maior dificuldade, pelo senso comum da sociedade inteira.

A distorção no plano global da sociedade é incorrigível pelo senso comum distorcido; e requer a abertura da inteligência para a intervenção de um fator que **ultrapasse** o senso comum ordinário e seja capaz de transformá-lo em profundidade. Tal fator Lonergan batizou de **cosmópolis.** A cosmópolis desempenha, no plano histórico e social da cultura moderna, um papel análogo ao que Santo Tomás atribui à "gnome", no plano do indivíduo.

★

A dialética social, segundo Lonergan, concerne esses três níveis (do indivíduo, do grupo e da sociedade global). Vamos examiná-los brevemente, detendo-nos com maior cuidado no terceiro.

★

1º – O egoismo no indivíduo é uma distorção do senso comum aparentado com a neurose, porque, assim como a neurose reprime conscientemente **insights** não desejados, o egoista, de modo semelhante, suspende conscientemente seu frio raciocínio calculista, que é motivado por interesses subjetivos, quando seu próximo encontra-se em situação parecida com a sua; e procura racionalizar essa parcialidade com falsas teorias, contra o testemunho de sua própria consciência, que clama por universalidade racional. 32 No plano psíquico, portanto, há uma dialética interna no indivíduo entre o consciente e o inconsciente; e, no plano ético, entre o mero interesse pessoal e a consciência racional. A distorção do egoismo no nível do indivíduo é corrigível com relativa facilidade pelo senso comum do grupo e da sociedade, porque

conflita regularmente não apenas com a subjetividade alheia e os normais sentimentos intersubjetivos que unem o indivíduo à sua comunidade, mas também com a inteligência normal do próprio egoista e de outras pessoas, que não aceitam falsas desculpas. 33

2º – No nível social, o antagonismo irreconciliável de grupos (luta de classes) é uma distorção do senso comum parecida com o egoismo. Pois, assim como desejos puramente subjetivos podem bloquear a inteligência do indivíduo, para não levar em conta as necessidades nem o interesse do vizinho – da mesma forma, preconceitos grupalistas podem desviar a mentalidade de várias categorias sociais, para não levarem em conta seja o bem geral da sociedade, seja os interesses de outras classes, que conflitam com os seus próprios.

Há um egoismo de proporções comunitárias, que é análogo ao egoismo dos indivíduos.

O resultado é uma correspondente deformação no senso comum de cada grupo; deformação, essa, que acaba introduzindo a incoerência no próprio senso comum coletivo. Assim, as idéias objetivas que não contam com o apoio subjetivo da força de solidariedade dos grupos vêm a ser postas de lado, em proveito exclusivo daquelas que guardam alguma relação com o poder. 34 Em conseqüência disso, os grupos se transformam em **classes;** e a sociedade se estratifica. Conservadores e liberais discordam entre si; mas reacionários e revolucionários se combatem. A ordem social resultante já não corresponde mais a um conjunto harmonioso de idéias práticas. Mas representa apenas a fração daquelas propostas comunitárias que a aliança com o poder tornou operativas... ou os compromissos mutilaram. 35

Esse processo de distorção também pode ser corrigido no âmbito do próprio senso comum. Pois as possibilidades inicialmente negligenciadas pelo egoismo dos grupos produzem, com tempo, uma realidade comunitária grotescamente deformada e uma aberração social que é evidente à observação de todos; enquanto o interesse geral falta alto e protesta contra os privilégios de uns poucos, que são prejudiciais para a maioria. 36

Mas essa correção do egoísmo grupal (antagonismo de classes) é muito mais penosa que a do egoismo dos indivíduos, porque se choca com a solidariedade interna dos grupos divididos; e mostra-se, por conseguinte, tanto mais difícil, quanto o próprio senso comum do grupo, do qual deveriam partir as reformas indispensáveis, encontram-se distorcido. 37

Isso nos leva a examinar diretamente a distorção **geral** do senso comum que, segundo Lonergan, é o **obscurantismo** gerado pela sua **praticalidade exclusiva.**

De que se trata?

3º – Dissemos que, entre as aspirações universalistas da inteligência e as imposições egocêntricas da subjetividade humana, verifica-se, nos

três níveis do indivíduo, dos grupos e da sociedade em geral, uma **interação dialética,** que pode levar tanto a uma distorção, quanto a uma reorientação do senso comum. Dissemos também que no caso do egoísmo de grupos radicalmente conflitivos (luta de classes) essa dialética tem conseqüências sociais que repercutem negativamente sobre a própria coerência do senso comum coletivo, devido à desatenção prática para com as idéias que não contam com o apoio dos grupos dominantes; idéias essas que, por isso mesmo, transformam-se em bandeira de guerra dos grupos oprimidos. 38

A essas distorções particulares, acrescenta-se uma que é própria do senso comum **em geral.** Essa distorção geral do senso comum provem de sua própria natureza de saber **concreto,** espontaneamente voltado para a ação, e da incapacidade, que lhe é inerente, de analisar-se a si próprio, para reconhecer seus próprios limites de forma crítica. Tal distorção, segundo Lonergan, consiste no **inato confinamento do senso comum à praticalidade** e no peculiar **obscurantismo** que daí decorre. Quer dizer: na desatenção característica do senso comum para com todas as idéias que não têm uma aplicação concreta à vista, e na imposição sistemática desta restrição ao campo do saber especulativo em geral, representando pela ciência, pela religião, pela filosofia e pela cultura, como um todo. O conhecimento humano torna-se assim, prisioneiro da praxis e da arte do possível. Isto é, daquilo que já foi feito e que se pode fazer, nos limites das **situações.** Daquilo que têm o favor das massas e goza de **prestígio.** Numa palavra, do próprio **fato empírico** humano que o conhecimento deveria criticar e corrigir. 39

Do círculo vicioso assim criado por esse primado da praxis sobre a teoria, segue-se uma espiral descendente de situações históricas cada vez mais absurdas (que perdem a capacidade de sugerir novas idéias) e de um senso comum cada vez menos coerente, incapaz de desempenhar uma função crítica com relação às circunstâncias a que está atrelado – até o limite da desagregação mental e da decomposição física da própria sociedade. 40

É o que oferece o panorama global da sociedade de hoje, cuja a única inteligibilidade discernível parece consistir num equilíbrio instável de pressões econômicas e poderes internacionais. 41

É o que testemunha também o rumo descendente da história moderna – onde o protestantismo rejeitou a Igreja, conservando a religião revelada; o racionalismo rejeitou a religião revelada, conservando o primado da razão; o liberalismo desesperou da possibilidade de um entendimento racional entre os homens, mas conservou o respeito pela consciência individual; onde o totalitarismo acabou com o respeito às consciências, conservando, porém, uma unidade comunitária artificial, à custa do terror e da propaganda, do mito e da ideologia; e onde o militarismo, finalmente, ameaça o mundo com a desagregação do átomo e a fusão nuclear. 42

É o que revela o momento presente, em que a ameaça de uma guerra final absurda parece caminhar por uma inexorável rota de colisão atômica, traçada pela única tentativa que a humanidade tem sabido ensaiar para esse desfecho fatal: a corrida armamentista.

Se o senso comum distorcido investe, assim, com o obscurantismo da praticalidade, até mesmo os santuários da ciência e da cultura, da religião e da filosofia, que poderiam corrigi-lo, a distorção parece totalmente incorrigível; a menos que intervenha uma decisão **incomum,** mais forte e esclarecida que as opções ordinárias, capaz de elevar esse mesmo senso comum a um ponto de vista superior ao da mera praticalidade, e de transformá-lo, mediante uma abertura de seu horizonte habitual a especializações mais altas do entendimento humano.

Essa libertação da mera praticalidade para salvar a praxis, essa abertura do senso comum a especializações da inteligência mais altas que ele próprio, no campo da cultura – essa transformação profunda da forma de consciência ordinária do ser humano, enquanto criatura racional – é o que Lonergan denomina de **cosmópolis.**

Ela não é um grupo denunciando outros grupos, um estado governando outros estados, uma academia defendendo padrões de pensamento, um tribunal aplicando um código, uma força policial, uma militância ativista, um partido político – mas uma nova dimensão a ser aberta na consciência coletiva.

Sua missão é tornar operativas idéias frutuosas e oportunas que, sem ela ficariam inoperativas — por conta do senso comum distorcido.

Sua principal condição é a lucidez.

Seu inderrogável deve é a crítica participante e construtiva. Sua função — nos dias extraordinários em que vivemos — é dirigir as ações humanas por princípios que, por enquanto, estão fora das cogitações do senso comum ordinário.43

Mas, como dissemos antes, essa é precisamente a função da "gnome" de Santo Tomás — que tem, portanto, na **cosmópolis** de Lonergan, sua versão atualizada.

Está assim demonstrada, em termos **gerais,** a relevância prática da "gnome" tomista para a análise filosófico-social do mundo contemporâneo.

Cabe agora perguntar qual a pertinência dessa noção para os problemas **específicos,** que afligem nesse momento a humanidade como um todo?

III — A transformação do senso comum e o desafio nuclear

Desde a vida de Santo Tomás a importância de suas contribuições para a filosofia social tem sido pouco aparentes, e de revelação remota.

Além das amplas seções sobre a lei, a caridade, a prudência e a justiça, que se encontram na Suma Teológica, ele deixou apenas, como subsídios diretos nesse terreno do pensamento social, um comentário inacabado sobre a **Política** de Aristóteles e um tratado sobre o regime dos príncipes, além de

algumas respostas sobre o tratamento das minorias e de outras passagens sobre textos da **Ética a Nicômaco**, relativos à coesão social.44

Fora disso, o Aquinate manteve-se alheio às questões políticas de seu tempo, tais como as lutas entre o papa e o imperador. Nem se encontra em seus escritos uma antecipação das questões novas, que iriam dividir mais tarde canonistas e civilistas.45

O alcance social e prático de suas idéias só apareceu nos séculos posteriores, fundamentado — por exemplo — sobre o conceito de direito natural, a atuação de um Vitória e de um Las Casas no século XVI, perante a questão antilhana; e a de um Leão XIII, no século XIX, perante a questão social.46

Não poderíamos nos perguntar, agora, se a "gnome" tomasiana não seria, para os dias de hoje, uma contribuição tão válida quanto foi, a seu tempo (e continua sendo) a do direito natural? Sobretudo se entendermos o ppreceito gnômico da hora presente — à luz da **cosmópolis** lonerganiana — como a disposição prática de encarar o extraordinário desafio bélico da presente era nuclear, recorrendo a critérios **mais altos** que os preconceitos do senso comum ordinário?

É o que gostaríamos de sugerir à guisa de conclusão desse nosso trabalho, diante do obscurantismo de certos estrategistas, como Lucien Poirier, e a racionalização praticalista de certos filósofos como Michael Novak.47

Pois Lucien Poirier, depois de gastar um capítulo inteiro de seu livro de 1977 as estratégias nucleares para descartar a contribuição da filosofia, tachando-a de desnecessária para o presente debate atômico, e depois de advogar a retaliação nuclear tática contra cidades indefesas, termina sua obra sem solução final alguma do próprio problema estratégico.48

E Michael Novak toma a atuaal má vontade de uma das partes de debate internacional como critério **decisivo** de seu raciocínio, partindo daí para justificar, depois, a transformação de inteiras populações civis em reféns atômicos, como forma admissível de dissuasão. 49

Eis as razões que, a luz da "gnome" tomista e da **cosmópolis** lonerganiana, julgamos decisivas para não aceitar os argumentos dos dois autores acima mencionados.

Ambos argumentos contrariam a sã razão, cometendo a falácia denunciada por Grisez em seu comentário à segunda redação da pastoral dos bispos norte-americanos sobre a paz — ou seja: o erro de procurar justificar a disposição efetiva de praticar um mal **moral** (ameaça de matar reféns inocentes) pela intenção de assegurar um bem **factual** (dissuasão do ataque adversário).50

Ambos argumentos mantêm a sociedade internacional aqprisionada nas engrenagens da escalada armamentista; e as grandes potências

mundiais, lançadas uma contra a outra, na rota de colisão do conflito nuclear.

Ambos argumentos apoiam-se na desvario de uma situação irracional e alimentam a expansão do absurdo social.

Ambos argumentos emanam da estreiteza de um senso comum distorcido pelo exclusivismo da praticalidade, que dispensa análises mais profundas, julgando simplesmente legítima aquela forma de defesa contra um injusto agressor que, à mera luz da experiência vulggar, aparece como a única eficaz isto é: a ameaça de revidar em nível igual ou mais destrutivo.

Ambos argumentos fazem parte da aberração sócio-cultural do mundo contemporâneo.

Ambos só podem ser identificados e contestados como falsos raciocínios práticos, pelas luzes superiores de uma "gnome" cosmopolita, que não prescinda do elemento ético e do elemento religioso em sua análise social; de uma "gnome" que se mantenha aberta para a inspiração de Deus e para todos os subsídios humanos da inteligência inclusive o da filosofia; de uma "gnome" que ouse apontar os caminhos da **coragem moral comunitária,** em lugar o **medo,** como verdadeiro caminho da paz para os homens de nossos dias.

Eis porque, em conclusão, a "gnome" tomista é **absolutamente** relevante para uma análise filosófico social do mundo contemporâneo.

NOTAS

(1) II-II, q. 48, a.un..

(2) III Sent., d. 33 q.2, a. 4, q'4, 1m; II-II q.48, a.un.; q.51 aa.1-4.

(3) I-II, q. 57, a.6, 3m; II-II, q.48, a.un.; q.51, a.4.

(4) II-II, q.51, a.4, 3m; q.80, a.1.

(5) In VI Eth., Lect. 9, nn.1243-1246, conforme a edição manual preparada por Fr. R.M. Spiazzi o.p., Roma, Marietti, 1949.

(6) II-II, q.94, a.4,; q.120, a.1.

(7) Ver, a propósito dessa norma ética de não instrumentalizar os inocentes, regra moral de uma autêntica prudência militar: G.Grisez, "Comments on the Second Draft of the Bishops' **The Challenge of Peace",** em **Fellowship of Catholic Scholars Newsletter,** vol. 6, n. 1, Dec., 1982, pp. 11-12.

(8) II-II, q.47, a.2, 1m, 2m, 3m. **cf.,** no mesmo sentido, In VI Eth., Lect. 4, nn.1162-1163; I-II, q.56, a.3; III Sent., d.33, q. 2, a.4, q'4.

(9) Veja-se, a título de exemplo, o quanto referem G. Grisez sobre o trabalho da "Liga Mundial para a Reforma dos Costumes Sexuais", em seu livro, **Abortion: the Realities, the Myths and the Arguments,** New York, Corpus Books, 1972 e James Hitchcock em **What is secular humanism?** Ann Harbour,

Michigan, Servant Books, 1982, sobre a atuação sistemática do humanismo secularizado na modelação do mundo contemporâneo.

(10) I, q.79, a.11, s.c.; II-II, q.4, a.2, 3m.; In III d.A., Lect. 15, nn.820-825.

(11) I, q.79, a.11.

(12) I, q. 79, a.11, 2m; **cf.** In VI Eth., Lect. 2, nn. 1130-1131, 1140; In VI Met.; Lect. 1, n. 1145.

(13) I-II, q.19, a.3, 2m; q.20, a.3, 2m; q.57, aa.4-5; q.65, a.1.

(14) Ver I-II, q.57, a.5, 3m; q.64, a.3; In VI Eth, Lect. 1, nn. 1110-1112; Lect. 2, n. 1130 e **cf.** J.E. Naus, S.J., **The Nature Of the practical intellect according to Saint Thomas Aquines,** Roma, PUG, 1959, pp. 11, 181-192.

(15) I-II, q.48, aa. 4-5; II-II, q. 47, a.5, 2m.

(16) II-II, q. 48, a. un...

(17) I-II, q. 51, a.2-3; II-II, q. 47, a.15; q. 48, a.un.; q.49, a.1, 2m, 3m.

(18) Sobre a acumulação dos **insights** em geral, segundo Santo Tomás, ver B.J.F. Lonergan, S.J., **Verbum: Word and Idea in Aquinas,** ed by D.B. Burrell, C.S.C., London, Darton, Longman & Todd, 1968, pp. 51-69; e, como ilustração, I-II, q.54, a.4, 3m.

(19) De ente et essentia, c.1; In I De coelo et mundo, Lect. 9.

(20) II-II, q.15, a. 3; q.46, a.3; q.148, a.6; q.153, a.5.

(21) Sobre o propósito e as circunstâncias da composição da Ética à Nicômaco, ver R.A. Gauthier, o.p. & J.Y. Jolif, o.p., **L'Éthique à Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire** (3 vols.) Louvain, Paris, Nauwelaerts, 1958-1959, pp. 12*-36*; 1-10; 900-913. Sobre Isócrates, ver W.Jaeger, **Paideia,** trad. de A.M. Parreira, São Paulo, Herder, sem data, pp. 996-1140.

(22) Nessa ocasião, Aristóteles redigiu provavelmente também boa parte da Política – ver Gauthier, **op. cit.,** pp. 17*-18* e 23*.

(23) Eth.Nic., X, c.9, 1180b 13-14; o grifo é nosso.

(24) In X Eth, Lect. 15, nn. 2162-2163.

(25) **Cf.** B.J.F. Lonergan, S.J., **A Second Collection,** ed. by W.F.J. Ryan, S.J. & B.J. Tyrrell, S.J., London, Darton, Longman & Todd, 1974, pp. 49-52.

(26) Ver In II De anima, Lect. 13, n. 390; In III De anima, Lect. 1, 575-578; Lect., 3, nn. 601-614 e Garrigou-Lagrange, **Le sens c mun,** Paris, 1922.

(27) **Cf.** B.J.F. Lonergan, S.J., **The Philosophy of Education,** ed. & J. Quinn, Toronto, 1980, pp. 89-93.

(28) **Op. cit., ibid..**

(29) **Op. cit., ibid..**

(30) B.J.F. Lonergan, S.J., **Insight: A Study of Human U ding,** New York, Philosophical Library, 1958, p.

índole dialética do senso comum, ver pp. 173-206. Siglaremos esta obra daqui por diante pelas letras INS.

((31) INS pp. 207, 218, 469-479.

(32) INS pp. 191-206; 218-222.

(33) INS p. 222.

(34) INS p. 223.

(35) INS pp. 222-225.

(36) INS **ibid.**.

(37) INS **ibid.**.

(38) INS p. 226.

(39) INS pp. 225-226, 230, 237.

(40) INS p. 229.

(41) **Op. cit., Ibid.**.

(42) **Cf.** INS pp. 231-232.

(43) INS pp. 238-242.

(44) Ver a introdução de A.P. D'Entrèves a **Aquinas Selected Politicl Writings,** Oxford, Basil Blackwell, 1959, p. viii e, de Thomas Gilby O.P., **Between Community and Society: A Philosophy and Theology of the State,** London, Longmans, Green & Co., 1953, p. 7-9, bem como, do mesmo autor, **Principality and Polity: Aquinas and the Rise of State Theory in the West,** London, Longmans, Green & Co., 1968, p. 93.

the West, London, Longmans, Green & Co., 1958, p. 93.

(45) Th. Gilby, **Principality and Polity,** p. 93, **et. passim.**

(46) Ver de G. Fraile, O.P., e T. Urdanoz, O.P., **Historia de la Filosofia,** vol. III, **Del Humanismo a la Ilustracion,** Madrid, BAC, 1966, pp. 313-335 e vol. V, **Siglo XIV,** Madrid, BAC, 1985, pp. 637-646.

(47) Lucien Poirier, **Des stratégies nucleaires,** Paris, Hachette, 1977; Michael Novak, **Moral Clarity in the Nuclear Age,** New York, Thomas Nelson Publishers, 1973.

(48) Uma frase de Lucien Poirier resume bem o praticialismo da pseudo-filosofia do senso comum que está na base de seu livro: "La rationalitè de l'action n'est pas de l'ordre de la vérité...", **op.cit.,** p. 44; **cfr.** pp. 39-49, 288-293, 378-389.

(49) M. Novak, **op. cit.,** pp. 66-67.

(50) Ver a nota 7, acima.

QUARTA PARTE:

UMA ILUSTRAÇÃO CONCRETA DA ANÁLISE SOCIAL CRISTÃ

I

A REALIDADE BRASILEIRA DO PONTO DE VISTA DA FILOSOFIA SOCIAL CRISTÃ

Dr. José Arthur Rios, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

A análise de qualquer sociedade numa perspectiva filosófico-cristã deverá orientar-se, na sã doutrina, por três linhas mestras:

a) o primado da pessoa e do bem comum sobre o indivíduo e os particularismos de Estado, grupo, classe ou camada social;

b) o primado da qualidade sobre a quantidade;

c) o vetor de transcendência e da verticalidade da vida sobre o naturalismo e a visão horizontal dos valores sociais.

Tentaremos analisar a sociedade brasileira, nessa tríplice perspectiva, afastando-nos da análise marxista que ignora qualquer dimensão moral; ou do utilitarismo burguês que coisifica o homem reduzindo-o ao **homo ecoenomicus,** máquina de produção ou objeto consumível.

Fatores históricos poderosos, entre os quais é necessário incluir a ação da Igreja, resultaram numa sociedade culturalmente uniforme que superou as diferenças raciais; mas não lograram prevalecer sobre processos de estratificação de classes nem sobre as desigualdades sociais nem a pobreza que se prolongam até hoje.

Basicamente, defrontamo-nos com uma sociedade tradicional, de classes, que enfrenta dificuldades na transição para a sociedade moderna de camadas. Do mesmo passo, grandes obstáculos se antepõem à passagem de uma economia muito mais mercantilista que capitalista para um distributismo de massas, de amplo mercado interno e elevado poder aquisitivo. A industrialização, iniciada durante a I Grande Guerra e acelerada nos anos 50, não foi o instrumento econômico de libertação e diferença social que se esperava porque

ocorreu num mercado restrito e teve de se apoiar fortemente no protecionismo estatal. Cresceu dependente de proteções e subvenções, das quais nunca se libertou inteiramente. A grande indústria, até época recente, acompanhou, de modo geral, os padrões latifundiários da agricultura, seu modelo de organização vertical, de baixa capilaridade social, baixa produtividade e que se baseava numa larga apropriação da terra, valorizada como fonte de prestígio e não como espaço de trabalho. Essa organização latifundiária da propriedade agrícola e a industrialização sob a forma de lucros altos, indispensáveis ao consumo ostensivo das classes patronais e à manutenção de grandes famílias, de perfil patriarcal, levou à compressão dos salários, à repressão das reivindicações sociais e ao paternalismo social, criação dos anos 30, de um estadista esperto que conseguiu ser o Pai dos Pobres e a Mãe dos Ricos.

É, cada vez mais, uma sociedade de crianças e jovens: o que impõe pesado ônus às camadas produtoras, exige concentração de recursos e esforços nesses grupos, no sentido de sua incorporação à sociedade civil pela ocupação, pela qualificação profissional, pelo uso criativo do lazer.

O crescimento desapoderado da população, sobretudo nas camadas de baixa renda e a incapacidade das elites de organizar medidas amplas de promoção social, levou o Estado a formas repressivas, autoritárias, ou policiais, alternadas em clima de câmara fechada, de lufadas populistas de cunho salvífico. Esse tipo de governo impediu as explosões revolucionárias que se limitaram, na base popular, desde o século passado, a surtos messiânicos, despidos de qualquer ideologia e, na cúpula, a movimentos quase incruentos, de rendição de guarda, resultando em rodízios de liderança sem verdadeira alteração do status quo. Se essa estrutura evitou que mergulhássemos nos desatinos revolucionários, por outro lado, bloqueou reformas essenciais e imobilizou a sociedade civil, embalada em ideologias de consenso, mais que de conflito, elaboradas pelas classes dominantes tais como o desenvolvimentismo dos anos 50 e a doutrina da segurança dos anos 60. Foi o "congelamento" previsto nos anos 30 por um pensador católico.

Na verdade, nenhuma forma de Estado, logrou até agora sobrepor-se à organização social cujas bases remontam aos primeiros tempos da colonização. As linhas gerais de participação seguem as clivagens clientelistas que se mantêm através dos tempos, centradas na família, na parentela, nos dependentes e agregados. Se houve alguma ideologia efetiva e atuante na sociedade brasileira, em todas as camadas, foi o familismo penetrante que se superpôs a todos os regimes e doutrinas, organizou a propriedade territorial, definiu os prestígios e hierarquias, penetrou os partidos e a burocracia estatal, filtrou mudanças, deu empregos, classificou e promoveu – ou desclassificou e despromoveu – indivíduos, envolvendo a vida brasileira numa atmosfera privatista e

carregadamente sentimental. O grupo familiar que se introduziu e implantou como uma instituição de classe alta reproduziu-se nas camadas médias e nas camadas de baixa renda, que imitaram seus traços e cacoetes.

Por isso, a crise atual da família, sobretudo na classe média, desfechada por mudanças internas e modismo induzidos, ameaça toda a organização da sociedade. Maior que essa influência só a dos meios de comunicação, sobretudo a da TV, que modela, em todas as camadas, novas mentalidades e atitudes.

As contradições culturais internas causadas pela modernização, parecem se conformar às linhas da estratificação social. Os resíduos arcaicos tendem a se fixar nas camadas de baixa renda, nos núcleos isolados da população de vasto interior, onde se encontram linguagem e costumes do século XVI, senão da Idade Média, misturados a práticas de trabalho, a usos e crendices indígenas e africanas – mas também nas favelas e guetos pobres das cidades.

A sociedade tradicional, centrada na família patriarcal e na grande fazenda ou na empresa de tipo familiar, foi a dominante desde o século XIX, incorporando com dificuldade traços e inovações modernos. Estes penetram agora, sobretudo, na área econômica e tecnológica e, sob a forma de modismos culturais, a partir dos grandes centros urbanos; e se difundem graças aos meios de comunicação, principalmente, o cinema, o rádio, o radinho de pilha e a TV, pelo vasto interior, causando uma profunda revolução nos costumes, que hoje atinge todas as camadas da população.

A classe média, hoje protagonista central do drama, cresceu mofina e marginal, espremida no campo entre os senhores da terra, os escravos, depois os trabalhadores. Nas cidades, produto de estufa, formou-se em torno de uma burocracia civil e militar, de profissionais liberais, do clero, do pequeno e médio comércio. Cresceu ancilar, dependente do Estado, das emissões, da inflação que a castiga e alimenta. Densa de ressentimentos e frustrações é o território de caça das esquerdas e direitas. Impregnou de seus sentimentalismos a vida pública brasileira, difundindo comportamentos afetivos sem justiça, amor nem caridade.

Assim como não houve no país uma civilização agrária, apesar da visão romântica de alguns autores, não se pode dizer que tivesse havido uma civilização propriamente urbana. Foi no máximo urbanóide – na medida em que as cidades nuclearam populações dispersas, atraíram e metabolizaram migrações internas, mesclaram, mestiçaram etnias, organizaram-se monotonamente em um núcleo próspero e policiado, e imensas periferias de recém-chegados, destituídas de serviços essenciais (água, esgoto, iluminação, etc.) reflexo de uma sociedade onde o acesso aos bens de vida (educação, saúde, medicina social, previdência) é ainda restrito a poucas camadas, sobretudo urbanas, cujo trabalho é

mais bem remunerado, ainda cortadas, no entanto, por grandes distâncias salariais, conseqüentemente dotadas de desigual poder aquisitivo.

Certo, expendeu-se grande esforço a partir de 64 no sentido de implantar uma sociedade de classe média e suas instituições. Promulgou-se o Estatuto da Terra, massificou-se a educação, estendeu-se a rede de transportes e comunicações em escala nacional e internacional, construiu-se uma infra-estrutura urbana, expandiu-se o mercado de capitais, a rede de ensino e o sistema de habitação; mas tudo isso a custos sociais elevados, não só pela compressão salarial e pela supressão das liberdades políticas, mas pela prioridade dada ao econômico sobre o social, pelo pesado imposto da inflação agravado pela dívida interna e externa e a recessão, e pela usura inerente ao sistema.

A pobreza absoluta sofreu redução, as camadas médias se expandiram mas o "milagre", resultante de expedientes financeiros e de uma situação internacional de oferta de capitais, foi de curta duração. Não assentava firmemente na expansão da agricultura cuja produtividade não aumentou; nem esta foi conduzida ao barateamento do produto e à melhoria da alimentação das camadas menos favorecidas. Ao contrário, a economia se voltava para produtos de exportação incumbidos de atender à fome isaciável de divisas inerente à máquina montada e não à alimentação do povo.

Esse tipo de desenvolvimento no campo baseou-se em propriedades agrícolas industrializadas, tipo **plantation,** que se caracterizam por alto nível de mecanização. A isso se chamou "modernização" da agricultura, que obrigou a pesados investimentos exigidos pela elevação dos custos da terra e levou à proletarização do assalariado agrícola, ao encarecimento do produto e à transferência massiça da mão-de-obra para as cidades ou sua manutenção no campo como reserva de braços excedentes, trabalhadores temporários, os bóias-frias, potencial explosivo que esta ameaçando hoje com as invasões de terras não o Nordeste mas Estados prósperos como o Paraná, São Paulo, Rio Grande do Sul. A colonização, – no sentido técnico do termo, – ou seja, a implantação no solo de grande número de famílias pela propriedade ou por formas prolongadas de arrendamento da terra – foi relegada a pequenos projetos – pequenos dada a vastidão a ocupar a distância entre a zona produtora e os centros consumidores, a precaridade dos solos – como no caso da Amazônica. Não corresponderam, a uma política agrária sistemática, nem se fizeram acompanhar do necessário preparo dos solos – calagem na Amazônica ou irrigação no Nordeste – nem da rigorosa divisão e demarcação de glebas. Nem procuraram articular as populações em comunidades cooperativas – medidas que marcam a diferença entre a colonização e a simples ocupação.

Em nome da produtividade fugiu o Estado à sua função de árbitro, preferiu unir-se ao capital, marginalizado o fraco, sem poder de barganha ou de expressão. Não só de olho ávido no imediatismo do tributo, mas num sentido mais direto, na velha tradição mercantilista, pela qual grupos

privados, consorciados com a burocracia estatal, dividem com esta os pingues lucros dos empreendimentos que ela lhes destina.

Como diz a **Gaudium et Spes**, "qualquer crescimento é ambivalente" (**Gaudium et Spes**, p. 36). O preço do "milagre" pagou-o o país com o aumento dos chamados "problemas sociais". Esperou-se saldá-los com o retorno do esforço ou com os mecanismos da Previdência Social. Acontece que todo mecanismo do Estado, no País, desempenha dupla função: atender ao problema específico e abrir o leque do emprego. Esta é a via mais fácil e direta para acolher a multidão de desempregados e dos sem-emprego, – categorias bem diferenciadas, – mas sobretudo estes, os recrutas da força de trabalho, da baixa ou nenhuma qualificação profissional. A qualificação profissional, confiada a instituições pesadas, não gera técnicos; assim como o sistema educacional raro gera competências, expedindo e carimbando diplomas. A tecnocracia, entre nós, não é ainda uma meritocracia. A Previdência Social pretendeu ir mais longe que suas possibilidades de arrecadação; ampliou a assistência médico-hospitalar, entrou, como outras organizações, no gigantismo e na burocratização.

Além disso, baixou-se a idade da aposentadoria, sem a verificação da existência ou não de mecanismos sociais capazes de aproveitar o aposentado, em idade e capacidade produtiva. Daí a criação de uma camada de semi-idosos marginais que oneram os encargos já pesados da Previdência.

Só a "economia invisível" que segundo alguns corresponde a 40% do PIB, atenuou o choque desses impactos. Entre nós, não é apenas a fuga ao fisco, a sonegação ou camuflagem fiscal, o vasto domínio do ilícito penal, mas a grande área da economia e do trabalho opaca ao tributo, marginal ao que se define como mercado – a dupla profissão, a produção **in natura**, o mercado das trocas, o trabalho sem a chancela, a remuneração sem recibo, o subfaturamento e o subsalário.. Essa economia ativa e formigante é a tábua de salvação do pobre e da própria classe média que a ela recorrem permanentemente nos momentos de crise, verdadeira rebelião branca contra o Estado.

De tudo isso resulta o chamado "passivo Social", onde se costuma amontoar todas as mazelas aparentes e gritantes da sociedade, desde a mortalidade infantil até a infância carente e o crime. Ao olhar desprevenido do leigo, é o que aparece como "questão social", nada mais representando, no entanto, que sintomas de desequilíbrios profundos. Exprimem-se em indicadores que só têm valor comparativo – em relação a outros países ou a outros períodos. A taxa de mortalidade infantil, por exemplo, ainda alta, é mais que um indicador demográfico, um componente de indicadores sociais englobando níveis de assistência médica, educação, saúde pública e integração familiar e valor da vida humana. Vem caindo, mas não com a intensidade desejável. A população economicamente ativa sem rendimentos desceu em termos relativos, mas cresceu em termos absolutos. O número de menores carentes, que é uma incógnita, não parece, entretanto, ter baixado em termos absolutos, nem relativos. O mesmo ocorre com o número de abortos clandestinos que é aferido por estimativas. Esse conjunto de

indicadores que dizem respeito à infância e à adolescência e que se costuma designar com o social, na realidade não o cobre inteiramente. O social é, principalmente, a justiça na distribuição da renda. Antes de tudo, têm que ser confrontados com o percentual de crianças e jovens na população total que é muito alto, apesar de vir decrescendo no último decênio; e com o aumento correlativo do percentual de idosos.

Mais importante, todavia, para entender os indicadores conjunturais é a deterioração urbana; – problema que nos toca de perto – a situação da pobreza.

Quanto ao primeiro, a urbanização, é de tal ordem que parece esgotar as reservas humanas do campo. Não só a população urbana vem crescendo desde os anos 50, mas a deterioração do habitat urbano, sua favelização, prossegue a passos largos, dado o descompasso entre o fluxo da migração, a baixa produtividade e qualificação do migrante, o nível dos salários e o alto custo dos serviços de renovação e manutenção urbana incapazes de acompanhar o crescimento horizontal das cidades. Nestas aumentam as favelas, hoje estendidas ao campo pela rutura do sistema paternalista e clientelista tradicionais e pelo aumento no número de trabalhadores agrícolas temporários. Crescem também entre os dois o número de domicílios permanentes de um só cômodo; caiu o dos domicílios sem instalação sanitária, tanto em termos absolutos como relativos – o que não é pequeno resultado; e o dos domicílios sem instalação elétrica.

Todavia, o que mais nos deve preocupar é o problema da pobreza. Manifesta-se de várias maneiras e em torno dele raiva a controvérsia. Parece que o crescimento da renda per capita entre 1970 e 1980 levou de fato a uma diminuição da pobreza absoluta no país. A recessão, iniciada em 1981, trouxe, porém, a queda da renda média, fazendo baixar o PIB per capita, entre 1980 e 1983, de 11%. A tendência, portanto, da pobreza absoluta, na década de 80, mantidos esses fatores, é para elevação e não para queda.

A pirâmide da renda confirma essa tendência. É uma distribuição perversa, de alta concentração, em que 10% das famílias nas faixas altas receberam 45,9% da renda; estreitando mais o visor, 5% das mais ricas ganham quase um terço da renda. Ao contrário, 33,3% da população economicamente ativa, perceberam menos de um salário mínimo; e, 64,4% perceberam até dois salários mínimos. Além disso, a parte da PEA sem rendimentos aumentou entre 1970 e 1980, embora tenha caído em termos percentuais. O contraste se torna mais agudo quando recordamos que bastaria a transferência de 13,6% da renda gerada no país para as famílias mais pobres para que sua renda fosse elevada para o patamar de dois salários mínimos – cujo poder aquisitivo, é bom ainda lembrar, é constantemente roído pela inflação.

A pobreza nos toca de perto porque sua expansão e a conseqüente deterioração do poder aquisitivo e do nível de vida a pisos abaixo da simples subsistência, acarreta uma queda na qualidade de vida, nos padrões técnicos e culturais e atinge a própria vida espiritual. Não pode

ser medida em termos puramente econômicos, embora não os dispense. A favelização, sobretudo nas grandes cidades, é apenas um de seus aspectos alimentada pelas dificuldades de geração de empregos e pela demagogia que vem favorecendo, senão estimulado, as invasões de terrenos urbanos e criando obstáculos de toda ordem à desfavelização. A favela, é bom lembrar, é um núcleo de solidariedade e boa parte do processo de desfavelização, no Rio de Janeiro, se deve ao esforço dos próprios favelados e de um punhado de técnicos e voluntários; e não a entidades oficiais, desaparelhadas e despreparadas para atuar nesse setor.

Por trás dessa problemática social e da onda de pobreza que ameaça espraiar-se na década de 80, se mantidas as condições duras do endividamento externo e interno, mas, principalmente, se não modificarmos as linhas de concentração da renda e as técnicas de criação de empregos, – há um fator imediato que é a desestruturação da família nas camadas médias e de baixa renda. Raro se fala a respeito, primeiro porque a consideração desse fator contraria a tese próspera do primado econômico; e porque a defesa da família parece vício de moralistas e reacionários.

O grupo familiar, no entanto, assumiu no Brasil enorme importância que sobreleva, em muitos aspectos, a do próprio Estado. Moldada na estrutura clientelista da sociedade, desempenhou por muitos anos a função de agência de assistência social, acolhendo os membros desgarrados, os deficientes sociais, dando-lhes alimento, abrigo, crédito e conforto moral. A migração para as cidades assestou-lhe o primeiro golpe, ora selecionando o homem, ora a mulher; ora erradicando todo o grupo familiar para depois dispersá-lo ao acaso do trabalho urbano. O domicílio urbano obrigou-a a limitar-se, a encolher, embora conservando os relacionamentos parentais e intrafamiliares. O crescimento dos centros urbanos, sua passagem à escala metropolitana, determinou o distanciamento entre o domicílio e o local de trabalho, elevando os custos sociais da família a termos insustentáveis, tudo isso agravado pela recessão e o surto inflacionário.

O empobrecimento conseqüente atinge-a nos aspectos culturais e educacionais, no convívio e no desempenho social. Por outro lado, a rapidez do processo e as tendências da sociedade não permitiram que o Estado se adaptasse à nova situação, reestruturando em termos de eficiência seus mecanismos de assistência e Previdência Social. Nem se logrou que a iniciativa privada ocupasse plenamente esse vazio, embora sejam hoje da maior importância as realizações empresariais neste terreno, sobretudo na educação, assistência médica e social. Muito menos se pensou, na escala exigida, certas funções sociais, abrindo, por exemplo, largamente as portas da adoção.

Enquanto o empobrecimento das camadas de baixa renda aumenta a solidariedade familial, nas camadas médias, os novos modismos

culturais e deterioram. Não se trata apenas de uma variante da família tradicional, mas de uma anti-família difundida pela universidade, pela TV, pela moda, prestigiada por forças profundamente anti-cristãs, geradas nas matrizes culturais do Ocidente. — o individualismo, o sentimentalismo romântico, a sede do poder, o neo-paganismo, estimulado pelas ondas consumistas, pelo freudismo popular, (que pouco tem a ver com a psicanálise), pela permissividade, pelo custo do sexo, da droga e da pornografia.

Esses movimentos puramente culturais que parecem acompanhar o processo de massificação no Ocidente e que resultam de uma profunda alienação espiritual, levam de vencida instituições e barreiras morais, e aumentam a "multidão solitária", as reações de anomia e alienação, a anticomunidade. Os grupos de vizinhança e os esforços comunitários nas grandes cidades não conseguem criar espaço para a vida familiar, muito menos permitem que a família desempenhe suas funções permanentes. Daí a criação de uma personalidade narcísica, egocêntrica e fria que aparece nas crônicas policiais e espanta os psiquiatras.

O país conquistou, nos últimos anos, padrões tecnológicos difíceis de atingir em tão breve período. Conseguiu inserir-se num amplo mercado internacional, graças à intrepidez de alguns empresários que encontraram apoio no Governo. Tudo isso foi benéfico. A estatização da economia agravou, porém, nosso endividamento, precipitado pela crise do petróleo dos anos 70 e pelas obras ambiciosas de infra-estrutura, muitas ditadas pela preocupação obsessiva de segurança dos governos passados, – a mesma obsessão que os levou aos piores extremos na repressão e no cerceamento dos direitos fundamentais. Estranhamente, a abertura política que se lhe seguiu trouxe uma onda de licenciosidade e pornografia consentida, senão planejada pelos órgãos oficiais; e não conseguiu reprimir a corrupção generalizada – esta outro traço cultural que nos veio de nossas origens e que não conseguimos, até hoje, extirpar.

Alguns atribuem todos esses males a um ente de razão – o capitalismo. Mas de que tipo? Em princípio, o capitalismo, todo capitalismo, poderíamos dizer todo regime econômico, é condenável na medida em que arvora um conceito absoluto do direito de propriedade, seja o titular, o indivíduo ou o Estado, contrariando assim sua subordinação ao bem comum e ao direito natural. Na sua evolução histórica, o capitalismo atravessou várias fases e, na realidade social do Terceiro Mundo, elas se combinam das mais diversas maneiras. A discussão costuma escamotear esse ponto importante, englobando o protocapitalismo e o capitalismo mercantilista, a variante industrial e o capitalismo de Estado, o democrático e o pós-industrial. Não é possível imaginar que todas essas modalidades tiveram os mesmos efeitos na sociedade. É preciso analisar cada uma nos seus elementos

constitutivos e indagar qual deles predominou em nossa evolução econômica.

Na realidade, vivemos um processo de industrialização dominado por uma mentalidade mercantilista, onde a estatização da economia obedece ainda a deformações e perversões resultantes da estrutura familista e clientelista, responsável maior, ao lado da inflação, pela corrupção administrativa. No Brasil de hoje, tudo se paga, tudo são favores do Príncipe, licenças de funcionamento, de instalação, de equipamento, de implantação de indústria. Pesados monopólios embargam a iniciativa privada, embaraçam seu funcionamento. Esses monopólios, porém, são contornados mediante associações disfarçadas com os donos do Poder; ou pagamentos de gordas comissões. Cargos são disputados porque permitem duplo vencimento – o escriturado nos registros burocráticos e o "invisível", pago pelos interessados, única forma de manterem seu nível de eficiência operacional e de lucro. Chamar esse sistema de capitalismo é uma deturpação do termo.

O Brasil apresenta um caso de associação entre o grande empresariado e o mandarinato tecnocrático, tudo coberto por uma bandeira de estatismo nacionalista. Por aí se vê que os esforços bem intencionados de desburocratização que visam apenas suprimir algumas exigências documentais e certas modormias, – palavra, aliás, corrente na semântica política brasileira, – tais esforços apenas arranham a superfície da questão.

Outro processo grave que essa sociedade gera é a usura, contra a qual sempre se bateu a consciência cristã. No Brasil, os altos custos sociais constituem a alma do processo, antes de qualquer outro fator. Esses custos sociais que pesam, oprimem, a sociedade civil, resultam basicamente da estatização e da elevada apropriação da renda pelo Estado. Até hoje, nenhuma austeridade, nenhum corte de despesas, conseguiu reduzi-los.

A forma como vem sendo manipulada a dívida interna transformou a parte substantiva da população, não numa camada de **rentiers** ou **acionistas** como nas economias modernas de mercado, mas numa massa de usurários, desviando para a especulação financeira poupanças que deviam ser normalmente canalizadas para o desenvolvimento agrícola ou industrial e que acorrem para os mercados paralelos, cada um caracterizado por uma dada moeda – mais de vinte ao todo em busca de segurança contra a desvalorização do dinheiro. A alternativa, mais uma vez, tem sido a economia invisível. Através do Estatuto da Microempresa o Governo tentou disciplinar um dos seus setores abrindo largas possibilidades à isenção do tributo, concessão igualmente lesiva ao bem comum e que introduz uma discriminação injustificada, dando ensejo a toda sorte de irregularidades e anomalias fiscais.

Usura, aqui, pouco tem a ver com as formas clássicas de empréstimo leonino, compediadas na figura de Shylock. É algo mais profundo: é

a inflação, provocada pelo próprio Estado, que corta na carne dos recursos humanos e na apropriação, não só do capital privado; mas de algo mais importante e precioso, a vida humana, o tempo de cada um, algo que toca de perto as reservas e a vocação da pessoa, erodindo suas resistências morais. No cruel sistema de nossos dias transparece na perda da qualidade de vida, no endividamento familiar, sobretudo na obtenção da casa própria e dos serviços de assistência e da previdência social, que teoricamente constituem elementos essenciais do Estado moderno do bem estar. Constitui hoje o primeiro uma das formas de endividamento maciço da classe média e a colocam, senão numa perspectiva de proletarização, pelo menos de dependência em relação ao Estado. A Previdência Social, por sua vez, declara-se falida e colhe os resultados de um processo megalomânico de concentração e centralização que a levou a inoperância e ensejou fraudes gigantescas.

Nessa crise que atinge fundamentalmente a classe média e que alimenta seus pânicos e neuroses pode encontrar-se a raiz de um retorno do regime de força ou, do advento de um salvador totaalitário, ambos calamitosos.

A cultura brasileira comporta certo providencialismo ("Deus é brasileiro") e certa crença ingênua numa salvação secular, – a idéia de que, com certo jeito, tudo dará certo. A filosofia do jeitinho – que não comporta esforço – ao lado do amor à liberdade e às formas espontâneas de solidariedade humana é traço constante na mentalidade brasileira. Comporta um risco como a improvisação e o autoditatismo. Avessa ao rigor e à disciplina, deixa-se levar por alta dose subconsciente de magismo. Candido, este sim, é que mais parece brasileiro.

Outro que parece ter sido brasileiro é Rousseau, o profeta dos tempos modernos. Sua crença de que os homens são bons e as instituições é que os pervertem poderia encontrar apoio no exemplo das constituições e reformas que a todo momento estão sendo promulgadas, revistas, refeitas, ao sabor de modismos, sob a inspiração de modelos estranhos. Quem pronuncia no Brasil a palavra reforma tem por si a unanimidade da opinião, seja reforma agrária, ou reforma da educação. Geralmente, essas reformas acabam num texto de lei, e, exausto o esforço, são esquecidas.

Parece-nos que a tarefa diante de nós não consiste em enfraquecer o Estado, nem retomar uma tradição liberal em pleno declínio. Não é este o dilema. Não se trata de estatizar ainda mais a economia. É preciso ter em mente que, nas perspectivas atuais, certas reformas propostas implicam maior apropriação de áreas da sociedade pelo Estado. Sem uma mudança de filosofia do Poder, num sentido comunitário e partícipativo, as boas intenções reformistas irão gerar mais intervenção estatal, mais burocracia, mais tributo, mais centralização – agravando o esmagamento da sociedade democrática pela sociedade concentracionária.

O essencial da ética cristã não parece consistir num individualismo à **outrance** que representaria a pulverização das instituições; nem em uma socialização de tipo estatal que viria gravar o cerco da pessoa pelas organizações. Pois já não vimos tentativas de implantação de um controle de natalidade pelo Estado, em nome de uma ética naturalista da reprodução e da ideologia de segurança?

O pluralismo que já é uma realidade social nos países avançados não pode ser interpretado como uma dissolução institucional, validando ante cada instituição seu contrário — contrapondo à família a anti-família, ao Estado o anti-Estado, à Igreja a anti-Igreja. O fundamento da sociedade pluralista é o respeito ao estatuto de minorias representativas não a caprichos e aberrações individuais mesmo quando pareçam justificar-se pelo número — porque a normalidade social se pauta por valores permanentes de direito natural e não por médias estatísticas. A freqüência do homosexualismo, da droga, dos casamentos de prazo marcado, da promiscuidade sexual, não autoriza sua legitimação social como comportamentos normais. São precisamente essas condutas permissivas e o relaxamento dos laços familiares que explicam a súbita avalanche dos crimes sexuais e dos atentados contra crianças e a violência generalizada que é o avesso fatal do erotismo.

Nem toda modernização é salutar. É preciso identificar nela as forças anticristãs: o horizontalismo nivelador por trás do pluralismo cultural; a instrumentalização do homem, o tecnicismo; a manipulação da imagem; a manipulação do corpo pela engenharia genética; a concentração do poder nas grandes organizações, o consumismo – e o desfecho de tudo isso nos conflitos grupais e na violência generalizada. E sob tudo isso o estado de pânico e a angústia permanente.

A sociedade pluralista que se baseia no convívio parlamentar de maiorias e minorias normais encontra outro esteio na organização comunitária. A Igreja deu um passo decisivo nesse sentido ao promover as comunidades de base, embora essa iniciativa como tantas outras tenha sofrido distorções e infiltrações ideológicas. A comunidade, institucionalizada como forma associativa e decisória – e não apenas compreendida como panacéia – é o escudo dos fracos, dos oprimidos e dos marginalizados. É o lugar adequado para a radicação de famílias e a implantação da pequena empresa. É a unidade natural de autogoverno que não se confunde com unidades administrativas. É o ambiente próprio para a solidariedade cooperativa.

Tal é a mensagem dos documentos pontifícios. "Cabe às comunidades cristãs analisarem, com objetividade, a situação própria do seu país e procurarem iluminá-la com a luz das palavras inalteráveis do Evangelho; a elas cumpre o haurirem princípios de reflexão, normas para julgar e diretrizes de ação, na Doutrina Social da Igreja, tal como ela vem sendo elaborada, no decurso da História, e especialmente nesta

era industrial, a partir da data histórica da mensagem de Leão XIII ... "A essas comunidades cristãs incumbe discernirem, com a ajuda do Espírito Santo, em comunhão com os bispos responsáveis e em diálogo com os outros irmãos cristãos e com todos os homens de boa vontade, as opções e os compromissos que convem tomar, para se operarem as transformações sociais, políticas e econômicas que se apresentam como necessárias, com urgência, em não poucos casos." (**Octogesima Adveniens**, p. 4).

O florescimento da mentalidade comunitária como forma associativa explica em grande parte o progresso, a prosperidade, o desenvolvimento do Sul do Brasil. Produto na região de correntes imigratórias para as quais a comunidade era um traço cultural e um comportamento espontâneo, aliada à pequena propriedade – nada impede que possa ser estendida, através de novas motivações, a outras regiões do país. O nervo dessa comunidade é o associativismo. Ao mesmo tempo que representa um forte trançado de instituições e associações, é um berço de liderança que se estabelece no calor dos contatos próximos e na prova do esforço comum. É preciso dar um passo à frente e institucionalizar a comunidade como proprietária e gerente dos bens de uso comum.

O perfil da sociedade plural se delineia a partir dos vetores da comunidade e da participação associativa e não pelo crescimento gigantista das organizações cuja tendência inexorável é absorver e submeter a pessoa humana a seus fins econômicos, políticos ou de compromisso social.

Num mundo de ideologias desvairadas, seja permitido ao cristão formular sua própria utopia solidária, comunitária e fraterna que nada tem a ver com as igualitárias, niveladoras e totalitárias dos marxismos. Uma sociedade ou é comunitária ou se deixará levar pelo gigantismo do Estado e das grandes organizações que a arrastam à massificação e não ao desenvolvimento pleno da pessoa.

Em suma: o que a análise parece indicar é a urgência da restauração, na sociedade brasileira, da idéia de comunidade como retomada de relações sociais atomizadas nas grandes cidades ou trituradas pelas grandes organizações estatais e empresariais; e nesse contexto a expansão e o fortalecimento de grupos familiares; da pequena e média empresa; das cooperativas e dos mecanismos de solidariedade.

A idéia do bem comum deve sobrepor-se aos privatismos, seja a ditadura de uma classe – militar ou civil – ou de uma camada social, seja ditadura do proletariado.

E a definição e propagação de uma cultura cristã que marque, na sociedade plural, a posição do cristão contra os comportamentos pagãos e os modismos culturais anti-humanos; que seja fermento contra a massificação e a transformação do homem primeiro em indivíduo,

depois em objeto manipulável. É a cultura que se define, não como objeto puramente laboral ou lúdico, mas como "forma de vida que se apoia sobre a disciplina do pensamento e se exerce no domínio de um conhecimento ordenado." É a definição de Gaspers à qual acrescentaríamos – e através de uma ascese do espírito.

Cabe aos cristãos, que sempre opuseram ao prestígio da sociedade mundana a força espiritual da comunhão, orientar essa revolução comunitária apoiada na sua maior e mais santa tradição. Primeiro, lutando pela autenticidade e difusão dessa cultura cristã; depois, pela sua expressão numa forma de sociedade, numa ordem social – nos termos da **Populorum Progressio,** "fundada na verdade, construída segundo a justiça, alimentada e consumada na caridade, realizada sob os auspícios da caridade." **(Populorum Progressio,** ps. 166-67).

II

ANALISIS DE LA REALIDAD MEXICANA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO-CRISTIANO

Estudo em colaboração, apresentado por um grupo de estudantes do Seminário Arquidiocesano de Monterrey e supervisionado pelo Dr. Agustín Basave Fernandez del Valle, Prof. e Reitor Emérito da Universidade Regiomontana, Monterrey, N.l., México.

Supervisor: Dr. Agustín Basave Fernández del Valle
Colaboradores del ensayo:
Daniel Pinõn H.
José Luis Cerra L.
Marco Antonio Ruíz L.
Dionicio Alberto Rocha
Enrique Méndez Alejandro
Julio Soto U.
Eleazar Avila N.
Pedro Martín Sánchez T.

INTRODUCCION

Asomarse a descubrir la identidad del ser, es una de las cualidades esenciales del ser humano. Es así, que al conocer nuestra identidad es cuando iniciamos un situarnos; como dice Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mis circunstancias". Es necesario situar al hombre en un tiempo y un espacio para poder definirlo y de esta manera interpretarlo como un ser en relación; con un contexto político, económico y socio-cultural.

El hombre es un ser político, porque en su relación con los demás tiene que establecer las pautas que traigan consigo el bien de la comunidad.

Es importante, también, situarlo en un plano económico, porque para su desarrollo es justo que satisfaga sus necesidades. Pero resulta, que un solo hombre no puede proporcionarse todos los elementos para

su subsistencia, sino que siempre requerirá de la participación de los demás en su vida.

Es social, culturalmente hablando, porque el hombre es un ser en relación; es un ser social por su misma naturaleza. En esta perspectiva es cuando se inicia un intercambio de valores, tradiciones, usos y costumbres que constituyen la cultura de un pueblo.

Veamos con los ojos de la Filosofía Cristiana la realidad de nuestro País en estos aspectos, en los cuales hemos de situar al hombre.

Para el desarrollo del presente trabajo, hemos tomado como primer punto el aspecto político, porque éste es el que da los parámetros de la economía y la cultura de nuestro País. Sin embargo, esto no quiere decir que sólo la Política es la que determina la identidad de un pueblo, sabemos que los problemas sociales, económicos y culturales, inciden decisivamente para determinar la política de un Pueblo.

El presente trabajo, no es en ningún momento exhaustivo, sino limitado. Aunque nuestro anhelo es presentar una visión global de la realidad mexicana, reconocemos que esto no será factible en cuanto a su totalidad, pues en nuestro país se dá un amplio "mosaico" cultural, que es difícil de esbozar.

Lo que hoy somos, tiene su origen en un pasado inmediato, es decir, en la historia. Es por eso que en repetidas ocasiones haremos referencia a la historia que otros hombres nos han dejado en herencia, pero también reconocemos que junto a los problemas y soluciones que hemos encontrado, radican un sinnúmero de causas externas e internas.

Las consecuencias de estas causas, son las que nos han motivado a realizar el presente trabajo. Pero no es sólo esto, sino también la profunda vivencia del "aquí" y del "ahora", del "hoy" y el "ayer" que han pasado dejándonos un "sabor" y un "sinsabor" que nos ha tocado enfrentar a veces con valentía y en ocasiones con cobardía.

En la primera parte del trabajo, presentamos la realidad política del país. En la segunda parte, hemos ubicado la realidad económica, crisis y otros aspectos. En la tercera parte presentamos la cuestión socio-cultural. En la cuarta parte, realizamos una breve crítica de los sistemas. Y por último ubicamos una conclusión.

"Et haec pauca..."

ANALISIS DE LA REALIDAD MEXICANA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSOFICO-CRISTIANO

I. – REALIDAD POLÍTICA.

La política ideológica de un pueblo, es la que va determinando las diversas actitudes y pensamientos de los sujetos que integran la sociedad de un país. En este caso, haremos referencia a la política del

nuestro. Para ello nos remitiremos a la historia, en la que veremos las bases ideológicas de nuestra Carta Magna actual.

En 1857, hubo un triunfo liberal que se plasmó en las Leyes de Reforma y en una Constitución Política. Esa Ley Fundamental consagró una República Representativa, Federal y Democrática; separó la Iglesia del Estado, estableció la igualdad política, la división de poderes, concibió al individuo como la base de la Sociedad, mientras el Estado debía limitarse a garantizar y promover los intereses de los particulares, dando lugar a la República.

Ante esta concepción liberal del Estado, se enfrentó,desde mediados del siglo XIX, el modelo socialista que dió pie a la Revolución Rusa de 1917. Este nuevo modelo influyó en la nueva idea del Estado, que se concretó en la Constitución Mexicana de este mismo año, la cual contiene cuatro puntos principales:

A) – La función del Estado, sigue siendo la de proteger la soberanía, guardar el orden público, resolver los conflictos de los particulares y, además, la prestación de distintos servicios, en la regulación de las actividades productivas y en la producción de bienes considerados como estratégicos, es decir, configura UN ESTADO INTERVENCIONISTA.

B) – No parte del supuesto que somos iguales, sino de la desigualdad y junto con los derechos individuales postula los derechos económicos sociales.

C) – Permanecen los principios liberales de separación Iglesia-Estado, separación de poderes, elecciones periódicas y partidos políticos.

D) – Independientemente de la proclamación de un modelo de Democracia Social, que sustituye el modelo liberal, los principios fundamentales de este último se conservan más o menos intactos.

Como consecuencia de estas bases, nuestra Constitución es mixta: Liberal y Socialista. Por eso se ha hablado de un liberalismo social o de un socialismo liberal del régimen político mexicano.

En cuanto liberal, da libertad a la inciativa privada, los sindicatos, la comunicación social, la libertad de expresión, la libertad de creencias, la pluralidad de partidos; pero hay restricciones de esta libertad – en el plano **de facto** – cuando no se va de acuerdo a la política que el gobierno va siguiendo.

En cuanto socialista, el gobierno busca la riqueza para beneficiar a la sociedad, pero la distribución de esta riqueza "colectiva", no se ve reflejada en el nivel de vida de todos los mexicanos, sino solo se hace notar en un grupo reducido que permanece en el poder y de aquellos que lo apoyan.

Con esto advertimos un deterioro del cuadro político social en nuestro país, pues se experimenta el peso de las crisis económicas y claros síntomas de corrupción y violencia que, en repetidas ocasiones,

es reprimida. Precisamente por la injusticia social que es institucionalizada por el hecho de encontrarse en la política facciosa del partido que radica en el poder.

Este partido – ahora denominado Partido Revolucionario Institucional – se originó en 1929, con Plutarco Elías Calles, el cual pretendía la unificación de las fuerzas revolucionarias. El primer rasgo sobresaliente del partido oficial es el de acabar con el "caudillismo", institucionalizar la transmisión del poder. Otra de las características es el llamado "verticalismo", por el cual las decisiones son tomadas desde la cúspide, sin ninguna práctica democrática.

En esta cúspide se encuentra el Presidente de la República como Jefe Nato del partido, – aunque nada se diga en los textos legales –, quien designa a sus dirigentes y mantiene una importancia determinante en la nominación de candidatos a los puestos de elección de más alto nivel. Este, por el hecho de sustentar el poder, es el primer beneficiado en la distribución de la llamada "riqueza social", junto con sus primeros colaboradores como son: Líderes sindicales, gabinete y personas particulares.

REPERCUSION DEL PLANO POLITICO EN EL PLANO ECONOMICO

II – REALIDAD ECONOMICA.

Actualmente la economía de México está en crisis. Manifiesta que el antiguo sistema ya no responde a los problemas actuales.Se buscan nuevos sistemas que respondan adecuadamente a ellos.

Existen causas internas y externas originantes de la crisis:

A). – CAUSAS INTERNAS:

1. – El pueblo vive bajo una anarquía

1. – El pueblo vive bajo una anarquía gubernamental provocada por el sistema político.

2. — Hay arbitrariedades cometidas a nivel burocrático, por lo cual es necesaria una restauración de este nivel.

3. – La explosión demográfica trae consigo un desequilibrio entre producción y demanda.

4. — México tiente una frontera de 2,000 kilómetros con Estados Unidos, que provoca una influencia — no siempre benéfica en el modo de vivir y de pensar del mexicano.

5. – Hay crisis en la realización de valores morales, lo cual tiene como consecuencia la tendencia egoísta, hedonista y pansexualista.

6. – Baja escolaridad entre la poblacion y analfabetismo.

7. – Los medios de comunicación masiva, son instrumentalizados, no permiten el desarrollo integral de las personas, las alienan, en alguna medida.

8. – En lo económico se advierte la necesidad de un urgente cambio de estructura.

9. – El hecho de que el país importa productos elaborados y exporta materia prima por falta de tecnología adecuada.

10. – La constante emigración a los Estados Unidos de Norteamerica.

11. – Falta de confianza de la iniciativa privada en el gobierno por su ideología estatizante, trayendo como consecuencia que ésta no invierta el monto de su capital en el país.

12. – Explotación inadecuada de los recursos naturales no renovables.

B). – CAUSAS EXTERNAS:

* Hay tensiones entre los pueblos por la desigualdad en el desarrollo. Pues existen unos desarrollados y otros subdesarrollados.

Los primeros, buscan el dominio y conservación de su poder y, los segundos, buscan su desarrollo, que no siempre lo encuentran, pues se ven limitados por la superpotencia de los otros.

C). – PROCESO HISTORICO DE LA CRISIS:

Por un largo período antes de los años sesenta la producción agrícola se mantuvo en un elevado ritmo de crecimiento, cubriendo las necesidades básicas de la producción, proporcionando materia prima, divisas y mano de obra.

El excedente proporcionado por la producción agrícola se utilizó para cubrir las necesidades de una industrialización acelerada, lo cual llegó a descapitalizar la economía agrícola. A partir de 1965, se inició un período de lento crecimiento de la producción agrícola en comparación de los años anteriores. Gradualmente los excedentes desaparecieron, pasando así de ser un país autosuficiente y exportador de alimentos a un país importador de alimentos. Estos alimentos importados se vendieron en forma subsidiaria a la población, trayendo como consecuencia una baja posibilidad de aumentar la producción agrícola. Se elevaron los costos de inversión en la agricultura. Se liberaron los precios de garantía, y las acciones de fomento a la agricultura fueron insuficientes, provocando un alza generalizada a los precios. Esto mismo provocó el estancamiento de la producción, cuya consecuencia fue el hecho de que la población resintió los aumentos de los precios, de ahí surge el fenómeno de la emigración de los campesinos a las ciudades y al extranjero, buscando mejores condiciones de vida, quedando así el campo en abandono. Para contrarrestar el desequilibrio,

el gobierno tomó medidas monetarias que consistieron en el control de crédito y la emisión de monedas. Esto resultó ineficaz, provocando desconfianza entre gobierno e iniciativa privada y trayendo un retraimiento de esta última. Para favorecer el crecimiento, el gobierno aumentó sus inversiones en base a la creación de la moneda. La escasez de productos de consumo trajo consigo un nuevo aumento de los precios. Viene luego una tensión entre obreros y empresarios, acrecentando una pugna por los ingressos. Debido a esta situación se suscitaron huelgas y más aumentos de precios. En 1972 los precios de productos agrícolas en el mercado mundial subieron de precio en forma exorbitante, y debido a que México no era autosuficiente en ese campo, se vió en la necesidad de importarlos al precio establecido.

En 1973 México importaba petróleo, el cual se había cuadruplicado en el precio.Esta situación provocó la devaluación de 1976. Ante esto se dá una desconfianza del pueblo para con el gobierno. Este, para recuperar la confianza, diseñó la Alianza para la Producción del Sistema Alimentario Mexicano y explotó fuertemente el petróleo.

Estas alianzas crearon dentro del gobierno un ambiente de confianza, dándose una reforma superficial, pero quedando vigentes los problemas de fondo. Esta reforma superficial incrementó el ritmo de crecimiento y aumentó la moneda extranjera disponible. Por ello se compraron productos en el extranjero, pero se generó una insuficiencia de oferta de producto para satisfacer las necesidades, provocando una inflación y una mayor tensión entre obreros y patrones. El gobierno triunfalista, por solucionar los problemas, tuvo un gasto público excesivo que, para financiarlo, se recurrió a préstamos extranjeros. Todo esto tenía como objetivo fincar una estructura productiva moderna, pero en realidad se invirtió en bienes superfluos; en compras de otras empresas por monopolizar el mercado, en el aumento de la producción, pero de una manera ineficiente y de mala calidad. Algunos sectores tuvieron ganancias excesivas, quedándose otros sectores con ganancias casi nulas.

Por otra parte, en Estados Unidos de Norteamérica, se da una inflación baja, por lo que los productos mexicanos no pueden competir con los productos de ese país.

Ante esto, México importa productos norteamericanos dando el gobierno facilidades para la importación. Se da un libertinaje cambiario en donde unos cuantos acaparan todos los dólares, produciéndose una escasez de estos para el gobierno.

A esto se añade la inversión en el extranjero por los grandes empresarios privados. Se despiertan rumores entre los empresarios públicos y privados con el fin de mostrar la debilidad del gobierno por la falta de exportaciones.

El día 1º de septiembre de 1982, el gobierno anuncia la toma de control total de cambios y la nacionalización de la banca; a finales de

ese año la situación del país empeoró: se duplicó el desempleo, se detuvo la producción en diversos sectores, algunas empresas importantes se declararon en quiebra.

La inflación creció un 100%: se dá un decrecimiento del ahorro interno y externo; el sector público trabajó con pérdidas superiores al 15%; para mayor contrariedad, en ese mismo año se presenta el cambio de Presidente, tomando posesión de la Presidencia el Sr. Lic. Miguel de La Madrid Hurtado.

Este nuevo Presidente, inicia su período anunciando el Pla Nacional de Desarrollo 1983-1988, cuyos lineamientos principales, en materia de desarrollo económico, son los siguientes:

A). – Una reordenación económica que consta de diez puntos:

1. – Disminución del crecimiento del gasto público.
2. – Protección del empleo.
3. – Continuación de las obras en proceso y suspensión de las obras no prioritarias.
4. – Reforzamiento mediante leyes para combatir los malos manejos y corrupción.
5. – Protección y estímulo a la importación y distribución de alimentos básicos.
6. – Aumentos en los precios de los productos de las empresas públicas.
7. – Canalización de créditos a las prioridades del desarrollo nacional.
8. – Reivindicación del mercado cambiario bajo la autoridad y soberanía del Estado.
9. — Reestructuración de la administración, pública federal.
10. – Actuar bajo el principio de rectoria del Estado y dentro del régimen de la economía mixta.

B). – Cambio estructural que persigue iniciar cambios de fondo en la estructura económica y en la participación social en el proceso de desarrollo para reorganizar el processo productivo y distributivo, con el propósito de superar las insuficiencias y desequilibrios fundamentales del desarrollo, y proyectar al país sobre bases económicas y sociales más firmes. Se marcha hacia una sociedad igualitaria.

REPERCUSION DEL PLANO ECONOMICO EN EL PLANO SOCIO-CULTURAL

III. – REALIDAD SOCIO-CULTURAL.

Cultura es todo lo que lleva el signo distintivo de lo humano: inteligencia, voluntad, designio. Cultura es todo lo que no es natura. Cultura es la visión del mundo que tiene un pueblo y la vivencia de esta cosmovisión (valores, ideas y costumbres).

En la primera época del siglo XVII al XVIII se fundamentan las bases de una cultura que fue suficiente para que la fe pasara a ser constitutiva del ser y de la identidade del mexicano. Pero se vió afectada por los desgarramientos en el nivel económico, político y social.

Esta cultura impregnada de fe se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetradas por la trascendencia, y a la vez, de la cercanía de Dios.

Es una cultura que en los sectores más pobres está sellada, particularmente, por el corazón y su intuición, por el "espíritu de finura". Se expresa en la plasmación artística y en la piedad hecha vida.

Nuestra cultura sufre desde principios del siglo XIX el impacto de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico matemático y por la mentalidad de eficiencia.

Así, nuestra civilización va acompañada por la tendencia de personalización y socialización, que aceleran el proceso histórico, exigiendo a todos los pueblos un gran esfuerzo de asimilación y creatividad.

La cultura urbano-industrial es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Este processo de nuestra civilización agudiza más el problema de la dependencia y de la pobreza. Esta dependencia también acarrea problemas en el plano ideólogico que amenaza las raíces de nuestra cultura, pues esta civilización está impregnada de racionalismo, en donde domina el idealismo y el colectivismo marxista. Estas dos tendencias hacen predominar el secularismo.

En el cuadro de este proceso surgen problemas particulares:

1. – La intensificación de las marginaciones.
2. – El desplazamiento de la población del campo a la ciudad.
3. – La invasión de sectas religiosas.
4. – El influjo de los medios de comunicación social.
5. – Una profunda transculturación de los pueblos.

De esta manera, la ciudad se convierte en motor de la nueva civilización universal. En su seno se transforman los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia; la familia, la vecindad y la organización del trabajo.

Las anteriores características constituyen rasgos del llamado proceso de secularización.

La situación de la educación está influenciada por los constantes cambios socio-culturales, por la secularización de la cultura, por los medios masivos de comunicación, por el desarrollo económico cuantitativo; los procesos educativos contrastan con la situación de pobreza. Los reprimidos son los analfabetos, los desempleados; pues son, en muchos casos, los que desertan de las aulas escolares o los que no tienen acceso a la educación.

Las instituciones educativas convencionales no dan respuesta a la situación cultural de los grupos aborígenes. El crecimiento demográfico ha acelerado la demanda de educación en todos los niveles. Las relaciones entre Iglesia y Estado, en materia educativa, chocan contra el Derecho Natural. Constitucionalmente está vedada la función educativa de la iglesia, pero en la "praxis", el gobierno muestra cierta flexibilidad en la aplicación de los criterios ideológicos educativos contenidos en el artículo 3º Constitucional. Los retos tanto para la Iglesia como para el Estado son:

1. – La Educación Convencional.
2. – La Educación de Adultos.
3. – La Educación a Distancia.
4. – La Educación no Formal.
5. – La Educación Sistemática.
6. – La Educación Permanente.

Los problemas de La Escuela Católica son:

1. – El Elitismo.
2. – El Clasicismo.
3. – Los escasos resultados en la educación de la fe y de los cambios sociales.
4. – Los problemas financieros.

Las influencias ideológicas son el utilitarismo individualista, el estatista y el colectivista. Se advierte una deficiente planificación educacional y cierta incapacidad para determinar los objetivos.

Con esto viene cobrando mayor vigencia a la idea de la comunidad o ciudad educativa. Esta concepción está transformando a algunos colegios en verdaderos agentes de evangelización y humanismo.

CRITICA

IV – CRITICA

La realidad presentada anteriormente la vamos a criticar desde el punto de vista de la Filosofía Cristiana.

En la realidad mexicana las cuestiones sociales, económicas y culturales se rigen por los lineamientos que la política les marca, por lo cual nuestra crítica tomará como punto de referencia este aspecto. A través de esto se podrá observar las diversas dimensiones del hombre.

La concepción que sobre sí mismo tiene el estado mexicano, flaquea en dos aspectos:

En lo que se refiere a su **origen** y a su **función.** Este juicio lo afirmamos desde el examen y las conclusiones a las que ha llegado el estudio filosófico que el pensamiento cristiano ha hecho con respecto a estas cuestiones.

El pensamiento cristiano en lo que se refiere al origen del estado afirma:

1. – Dios es el creador del mundo y del hombre.

2 – Dios ha dado al hombre una naturaleza sociable. Esto significa que el hombre, impulsado por su propia naturaleza, busca relacionarse con sus semejantes, porque comprende que sólo con ellos podrá realizar todas sus posibilidades.

3. — Por inclinación natural, el hombre crea la Sociedade Civil; ésta es por ello una Sociedad Natural.

4. — Dios es el autor de la Sociedad en cuanto que El ha creado la naturaleza social del hombre.

5 – Al aceptar la vida social, los hombres realizan implícitamente un pacto por el cual se comprometen a colaborar y procurar para todos la prosperidad material, cultural y espiritual, y el disfrute pacífico de todos los derechos que como personas tienen.

6 – Una Sociedad no puede existir sin autoridad civil, que se encarna en el Estado; éste puede tener múltiples formas.

7 – El Estado es el que da unidad a la pluralidad de familias e individuos que forman la Sociedad.

8 – Su misión es orientar, y si es necesario obligar, a todos los miembros de la sociedad a que tiendan al bien común.

9 – La autoridad proviene en último término de Dios y en El tiene su último fundamento. Si Dios es el crador y fundamento de la Sociedad, lo es también de la autoridad, ya que sin ésta no puede subsistir aquella.

10 – El sujeto de autoridad es el pueblo, por un contrato puede delegar su autoridad en el Estado. El Estado por su parte deberá mantenerse dentro de los límites que señale el pueblo.

11 – Uno y otro deben respetar la ley natural, que es el proyecto que Dios tiene sobre los hombres, ya que expresa lo que es y lo que no es conveniente a la naturaleza humana en cuanto tal. Sus preceptos principales pueden ser descubiertos por nuestra razón y de hecho lo han sido progresivamente. Anteriormente quedó claramente establecido que los postulados inspirados en nuestra Constitución son de tendencia liberal socializante. A todas luces vemos que todo esto es producto de un individualismo y podríamos decir de un egoísmo; se abandona la idea de la Sociedad como uma tendencia natural de los individuos; se desconoce el fin de procurar el bien común; se olvida el real puesto del gobierno civil, como la encarnación de la misma Sociedad, sujetandose a lo que le concede el pueblo. En último término, no se tiene la concepción del Estado como gestor del bien común, del orden y el desarrollo progresivo de la totalidad del hombre, como miembro de la Sociedad.

La autoridad de que están investidos los gobernantes se ordena esencialmente al bien común; toda desviación en provecho propio, de un grupo político o de una clase determinada, constituye una gran injusticia; podemos decir, una traición.

Este bien común se entiende como el conjunto organizado de las condiciones sociales, gracias al cual la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual. Es obvio que entre las cualidades humanas no están solamente las de tipo natural, ni tampoco son las más importantes. Las de mayor jerarquía son las de tipo espiritual y social. De ellas, el Estado debe, por lo tanto, procurar su desarrollo y defensa. Todo bien común es co-participable, redistribuible y jerárquico. Presenta como elementos formales: A) el orden y la paz; B) la coordinación de las acciones de las personas; C) la ayuda y suplencia de las actividades de los particulares. Entre sus rasgos distintivos cabe destacar: 1) universalidad; 2) plasticidad; 3) susceptible de progreso; 4) dinamicidad.

Ofrece tres aspectos: intelectual, moral y económico.

A la luz de estos principios cabe afirmar que los gobiernos mexicanos dejan mucho que desear como gestores del bien público temporal. La co-participación del pueblo en el bien común, la redistribución de los beneficios del mismo y la jerarquía y relaciones en el bien común presentan graves deterioros. No se cuenta con el pueblo para estructurar el poder. El pueblo no participa de todos los beneficios de la civilización — no escasean los marginados —. Hay una injusta distribución de la riqueza, un burocratismo hipertrofiado y una corrupción generalizada. A aún así, el pueblo mexicano conserva, mejor que muchos pueblos de la tierra, los valores de la familia, de la justipreciación de cosas y personas, de la dignidad personal y de la perspectiva escatológica. La siembra de los valores cristianos por esos colosos dela fe que fueron los frailes evangelizadores y civilizadores que vinieron de España a realizar una conquista espiritual sin paralelo en la historia, aún sigue dando frutos.

Hemos visto que la política es la búsqueda del bien común, pero esto no se ve reflejado en nuestro país. Como ejemplo tenemos la distribución de la riqueza: una gran parte de ella va a parar a manos de un grupo reducido que es el de los que sustentan el poder. Esto se debe más que nada a que nuestra política sigue la búsqueda de un egocentrismo, más que la búsqueda del bien común. Podemos afirmar que este egocentrismo fue un factor principal en el origen de la crisis económica que actualmente sufrimos.

Esta mala distribución de la riqueza nos da como consecuencia que cada día se abre más la brecha entre "ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres".

Otra de las consecuencias de esta mala distribución de la riqueza es la diferencia cultural manifestada en la educación básica, al margem de la cual se encuentran 6,451,740 analfabetos. A su vez este analfabetismo impide que todo mexicano ayude adecuadamente al desarrollo integral, pues sin desarrollo cultural no puede haber desarrollo técnico, industrial y económico.

Otra de las manifestaciones de la mala distribución de la materia la vemos en la insuficiencia cultural expresada en el hecho de que es una muy reducida minoría la que después de terminar sus estudios básicos tiene acceso a una institución media y superior. Otra agravante radica en que por lo general los medios de divulgación educativa son poco o nada cualificados.

Por outra parte, el bien común debe ser buscado por todos, por lo cual el pueblo es quien libremente debe elegir a sus representantes.

Dentro de la política de México hemos hecho mención de la institucionalización de la transmisión del poder, en la cual la elección u opinión del pueblo se hace a un lado, siendo elegido – ya sea el Presidente de la República, el Gobernador de un Estadó o un Presidente Municipal – por un Grupo Estatizante en el Poder; con esto se da una violación de los derechos humanos y sociales al no permitir una plena participación del individuo en la política, la cual por derecho natural le corresponde.

Por tanto no existe total libertad del pueblo para elegir su forma de gobierno y de educación. Pues se violan los derechos y Garantías Individuales, garantizados por nuestra Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en los artículos del 1 al 38.

A) VALORACION.

La crisis, aunque si tiene un aspecto negativo, no podemos negar que ha despertado al pueblo del indiferentismo y de la negligencia en que se encontraba, haciéndolo interesarse más en su vida política, económica y social.

El gobierno ha procurado contrarrestar un poco la analfabetización con la creación de un Plan de Enseñanza abierta, en casi todos los niveles educativos, así como en la creación de un Plan de Alfabetización para adultos.

Hemos de reconocer también, que el gobierno ha hecho llegar a las clases bajas, artículos de primera necesidad en forma subsidiada, gracias a la creación de organismos paraestatales, ayudando de este modo a la economía de estas clases. Juntamente con esto promueve un desarrollo de la familia y del joven mediante organismos como el DIF, CREA, CONACURT, etc.

La separación Iglesia-Estado es beneficiosa para ambos, ya que de este modo hay más libertad para ambos. Pero el desconocimiento de la Iglesia, en relaciones oficiales, carece de justificación.

El hecho de que el Estado regule las actividades productivas y la producción de bienes es un factor que impide que un solo individuo tenga en acaparamiento un bien de producción.

De una y de otra manera el Gobierno ha realizado varios intentos para devolver a la agricultura el auge que tenía antes de los orígenes de la crisis.

Se ve una preocupación urgente de parte del Gobierno para superar la crisis. Esto lo notamos en el hecho de que al iniciar un nuevo período presidencial se elaboró un Plan Nacional de Desarrollo, el cual marcaría la política a seguir con el fin de salir de la crisis.

B) SÍNTESIS.

1.Estamos influenciados por el liberalismo y el socialismo.
2.Tenemos un partido político con 50 años en el poder.
3.Hay diversos políticos, pero subsidiados por el partido oficial.
4.El Presidente designa su gabinete y es el primer beneficiado por la llamada "riqueza social".
5.Tenemos un Gobierno centralista e intervencionista.
6.Los derechos individuales, no son tomados como derechos naturales, sino como derechos otorgados por el Estado.
7.La Iglesia y el Estado son independientes, por lo tanto, el Estado se proclama laicista.
8.El Estado protege la soberanía y guarda el orden público.
9.El Estado regula las actividades productivas y producción de bienes.
10.El Estado postula los derechos económico-sociales.
11.Hay separación de poderes, elecciones periódicas y "Partidos Políticos".
12.En cuanto Estado liberal da libertad a la Iniciativa Privada, Sindicatos y Agrupaciones.
13.Otorga libertad de expresión, de creencias, de asociación y de tránsito.
14.En cuanto socialista, busca la riqueza para beneficiar a la Sociedad, pero la riqueza no se ve reflejada en el nivel de vida de todos los mexicanos.
15.Hay deterioro en el cuadro político social,que se manifiesta en la crisis económica, en la corrupción y en la violencia reprimida.
16.Se da una institucionalización de la transmisión del poder.
17.Se da un verticalismo en las decisiones y no hay práctica democrática.
18.Vivimos una crisis económica provocada por el anarquismo.
19.Se maneja una economía ficticia.
20.La crisis tiene origen cuando el presupuesto se cambió de la agricultura a la industria.
21.México pasó de ser un país autosuficiente y exportador a un país importador de alimentos.
22.Los alimentos importados son subsidiados por el gobierno.
23.Se libran precios de garantías de los productos provocando aumentos de precios.
24.Se estanca la producción.

25.Por un libertinaje cambiario el gobierno pierde su reserva de dólares.
26.Se nacionaliza la banca, se duplica el desempleo y viene la quiebra de empresas.
27.Se elabora un Plan de Desarrollo para librar la crisis.
28.Nuestra cultura se fundamenta en el período iluminista y está impregnada de fe y de tradiciones religiosas.
29.Nuestra cultura también sufrió el impacto de lo urbano industrial, tendiendo a la peronsalización y socialización.
Somos dependientes de las grandes potencias y sus tecnologías, las cuales agudizan la dependencia y la pobreza.
31.Estamos influenciados por los medios masivos de comunicación: utilitarismo, individualismo, colectivismo y pragmatismo.
32.Existe un atraso cultural de 50 años en relación con los países desarrollados.
33.Hay una influencia fuerte de los Estados Unidos en lo que se refiere a algunos aspectos de la cultura.
34.Tenemos un gran y diverso mosaico cultural.
35.Existen zonas donde el individuo no goza de los adelantos de la civilización.

V. CONCLUSION.

La realidad mexicana se ha presentado ante nosotros, aunque no exhaustivamente, sí de una manera más o menos objetiva, la cual ha sido analizada y se ha iluminado desde el punto de vista filosófico cristiano que está basado en el Derecho Natural.

El mexicano tiene en su realidad luces y sombras, por tanto no podemos decir que es mejor o peor que en tiempos anteriores. El hombre se encuentra sumergido en sus circunstancias particulares, no cambia su ser, lo que cambia es su manera de pensar y de actuar hacia adentro y hacia afuera de la realidad concreta que le rodea en su determinado tiempo y espacio.

Sin duda alguna que el país está en crisis, la cual es manifestativa en todas las realidades presentadas. Esta crisis que parece ser mala y sacrificada, engendra en sí misma un forjamiento de un nuevo sistema, que podrá responder de una manera adecuada a todos los problemas actuales. Esto, claro está, serán soluciones temporales, caducas, pero que serán en definitiva la gestación de una vida más plena. Iremos avanzando, iremos entre luces y sombras, no siendo mejores e peores que en el pasado en cuanto a la esencia, pero sí mejores o peores en cuanto a lo accidental, respondiendo a las cuestiones de la realidad concreta.

En cuanto a la ideología adoptada por nuestro país que es mixta: liberal-socializante, constantemente no nos podemos inclinar por

ningún extremo, sino tenemos que decir que la vida política, económica y socio-cultural debe tomar como base al hombre integral, a la persona que posee una dignidad y de ahí partir para buscar el bien común, para buscar el desarrollo que tiene como ley fundamental el beneficio del hombre, para buscar la justicia, la paz y la fraternidad en toda la dimensión socio-cultural, la cual debe abarcar a todos y a todo el hombre y con todo ello estar abiertos a la transcendencia que nos lleva a escalar las alturas del amor, y poder así llegar a la liberación del hombre; liberación del egoísmo, de la corrupción, de la injusticia social, de la guerra, de la mentira, en pocas palabras del pecado y de las garras del mal.

Por ello nos atrevemos a decir, que no importa cuantos cambios de estructura haya, si estamos basados en estos parámetros:

La vida del mexicano seguirá igual...

Hoy más que nunca es necesaria una renovación, un cambio del hombre, de su pensamiento y su voluntad; es necesario cambiar al hombre desde la raíz para llevarlo de la limitación al avance, de lo menos a lo más, de la imperfección a la perfección, de su ser a la transcendencia.

Es necesario que el hombre se vaya esenciando, que se vaya construyendo y para ello es bueno que brille la dignidad y la libertad de la persona del mexicano.

Los cambios que pedimos, sabemos que son difíciles de realizar, que son a largo plazo, que son esfuerzo de todos y cada uno de nosotros, pero al final... podremos decir: hemos llegado y aún seguiremos siendo hombres con unas perfecciones y con unas imperfecciones.

En dónde está el punto final¿ A dónde llegaremos?

La pregunta está abierta para que la respondan los que lleguen.

BIBLIOGRAFIA

1. - Nuevo León 1985
Enrique Garza Ramírez (Coordinador)
U.A.N.L.
Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública
Centro de Investigación (C.I.P.A.D.)
Nuevo León 1985.

2. - Evangelización en el presente y futuro de América Latina
III Conferencia General del Episcopado (C.E.L.A.M.)
Tercera Edición
México 1980.

3. – Plan Nacional de Desarrollo 1983-1988
Poder Ejecutivo Federal
Talleres Gráficos de la Nación
Secretaría de Programación y Presupuesto
Secretaría del Plan de Desarrollo
Primera Edición.
México, 1983.

4. – Ante la Situación del País
Adalberto Saviñon (Comisión Episcopal de Pastoral Social)
Talleres de Impresora y Editorial Palmarín, S.A.
Quinta Edición
México, 1982.

5. – Documentos del Vaticano II
Biblioteca de Autores Cristianos
Vigésima Sexta Edición
Madrid, 1974.

6. – Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos
Editorial Porrúa, S.A.
77ª Edición
México, 1985.

7. – Fe y Crisis Actual
José H. Prado Flores
Publicaciones Kerygma
México, 1983.

8. – Censo de Población de 1980.

9. – "Trabajo sobre la corrupción, desde el punto de vista filosofico moral" (Inédito).
José Luis Cerra L.
Monterrey, N.L. 1985.

III

L'AFRICA NEL MONDO CONTEMPORANEO – ESPOSIZIONE ED ANALISI DELLA SITUAZIONE SOCIALE CON RIFERIMENTO AL PENSIERO FILOSOFICO CRISTIANO

Dr. P. Robert Rweyemamu, de Tanzânia, África, Pontifícia Universidade Urbaniana, Roma.

Premessa

Il tema che ci proponiamo sarebbe una descrizione globale della situazione d'Africa oggi. Il sottoscritto partendo da una rassegna dei fatti importanti nel contesto politico e socio-economico di questi ultimi 25 anni vuol presentare un'immagine per quanto possibile chiara ed attuale, dalla quale poi si farà una riflessione nell' ambito del pensiero filosofico cristiano sull' analisi dei fatti qui esposti.

Si vedrà come la nuova Africa, contro quella dei tempi coloniali, sia nata in una crisi politica e stia ora sviluppandosi socialmente e politicamente nella lotta per superare una catena di circostanze critiche.

Se ci permettiamo di anticiparla, la nostra riflessione sarà la proiezione di un avvenire che potrà essere felice o triste a secondo delle conseguenze che l'azione di solidarietà panafricana o mondiale avrà potuto causare in modo positivo o negativo.

Ovviamente facciamo appello anche alla Chiesa che con una adeguata cooperazione potrà suscitare l'ispirazione cristiana e dare un effettivo contributo.

L'AFRICA OGGI: SITUAZIONE SOCIALE

1 – Nasce l'Africa Nuova.

Sin dagli anni '50 era cominciato unn processo verso la nascita dei nuovi Stati e la fine della colonizzazione. Questo processo fu accelerato verso il 1960, cosicchè le Nazioni Unite dovettero proclamare l'Anno della Decolonizzazione in Africa, con la conseguenza che l'Anno 1960 fu chiamato "African Year" — l'Anno dell'Africa. Il continente che qualcuno aveva fatto assomigliare al gigante dormiente, cominciava a svegliarsi e ad emergere. Ma il problema di lasciare l'autonomia politica agli africani non era così semplice in alcuni paesi come nel Mozambico, in Angola, nella Guinnea Bissau nella Rhodesia mentre in altri territori il cambio del potere fu senza complicazioni e senza indugi. Noi stessi siamo stati dei testimoni di questo processo sin dagli inizi, e siamo stati contenti del fatto che il passaggio all'indipendenza degli Stati Africani è stata una nascita senza dolore. Era questa la prima esperienza.

D'altra parte, ci siamo presto resi conto che l'indipendenza comportava nuovi problemi; nel rafforzare l'unità, nello stabilire le democrazie nonchè nel costruire e nel dare direzione alle nuove nazioni. La prima generazione dei leaders carismatici ha dovuto confrontarsi con questi impegni e grazie all'entusiasmo popolare non ci sono stati intoppi.

2. Quale orientamento politico?

Erano nati gli Stati, entità di diritto internazionale, ma dovevano nascere le Nazioni. Quelli che avevano condotto i movimenti di emancipazione e di liberazione dal colonialismo, avendo preso in mano il destino dei propri Paesi, subito si accorsero del problema principale; quello cioè di dover costruire le Nazioni. Peter Enahoro lo scrisse con chiarezza.

Allora ricominciava un'altra battaglia di profilo socio-economico. La conquista dell'autonomia politica mirava ad assicurare ai popoli lo sviluppo ed il progresso. Questo, a sua volta, richiedeva un'azione concentrada di lotta contro i nuovi e veri nemici già ben noti e conosciuti come l'ignoranza, la povertà, la fame e le malattie. Era chiaro il legame tra la politica e lo sviluppo economico, tra educazione e produzione e sanità, se si voleva rendere proficua e significativa l'indipendenza. Era la sfida per i nuovi Stati e le loro strutture e istituzioni politiche e governative. D'altra parte, gli avvenimenti della prima tappa del dopoindipendenza non mancarono di suscitare osservazioni e di convincere alcuni che forse si era arrivati troppo presto a cambiare le amministrazioni.

Comunque sia, vista nell'insieme, l'esperienza del primo decennio – 1960/1970 – appare non essere stata del tutto negativa anche perchè in non pochi Paesi i responsabili sono stati quasi improvvisati — dilettanti e self-made uomini di governo. Tra i conti positivi si era riuscito ad ispirare una identità nazionale, a creare un'idea del senso panafricano, a mettere le fondamenta della cooperazione regionale tra gli Stati limitrofi, e man mano la via africana del socialismo riscontrava entusiasmo.

Ci sembra che l'Occidente non abbia fatto caso a questo processo di orientamento político, prendendo lo sviluppo economico come il vero banco di prova del successo o fallimento della prima esperienza. Perciò è rilevante sottolineare che l'Africa dava priorità a "primum essere": essere liberi, essere uniti, essere organizzati ed essere consapevoli delle scelte fondamentali. Per l'Africa sono (ed erano) i valori umani e culturali che rendono la personalità e l'identità africane, non la prosperità economica, pur necessaria che sia.

La conquista dell'autonomia politica e la decolonizzazione non avevano nessun significato umano, se non nella misura nella quale esse aprivano le prospettive concrete alla scoperta della propria dignità, del popolo che si considerasse orgoglioso di essere libero, di aver diritto reale al rispetto come comunità di uomini e donne responsabili dei loro affari a casa loro.

É vero che la storia racconterà i problemi che vi furono della prima generazione in alcuni Paesi dopo l'indipendenza. Tali avvenimenti tristi ed anche orribili di guerre civili (Nigeria-Biafra, Sudan nord-sud) di conflitti tribali o razziali (Congo-Zaire, Rwanda, Burundi) di movimenti opposti (Mozambico, Angola, Zimbabwe). Tuttavia questi eventi sono da iscrivere nel quadro di una lotta interna per costruire il senso dell'unità nazionale dalle divisioni regionali e tribali, divisioni favorite dall'amministrazione coloniale. L'Africa desiderava la sua unità. Fu il primo scopo anche dell'Organizzazione per l'Unità Africana (OUA) nella carta iniziale del 1963: la promozione di cooperazione politica ed economica richiedeva una ferma base di accordo panafricano. Contemporaneamente vi fu un orientamento per effettuare lo sviluppo nell'ambito del Primo Decennio (1960-1970); in questa direzione le prime iniziative possono essere indicate come positive, guidate con coraggio e ottimismo. Ricordiamo il primo decennio dopo l'indipendenza; notiamo che c'era un progresso da segnalare anche nel lato economico, in cui il bilancio risultava molto incoraggiante. La Tanzania, per esempio, facendo il punto sul risultato dei primi dieci anni di autonomia, potè dimostrare dal bilancio economico che in quei dieci anni si era realizzato più di quanto era stato fatto in quarant'anni di amministrazione coloniale della Gran Bretagna. Tutto ciò era stato possibile grazie all'orientamento politico, alla mobilitazione popolare con slogans "libertà e lavoro", "libertà e autodeterminazione", "educa-

zione all'autosufficienza", "tutti insieme al lavoro". D'altronde le finalità erano chiare e le motivazioni concrete per cui le masse erano state responsabilizzate per lo sviluppo.

3. Economia in crisi.

Che cos'è capitato all'economia in Africa nel decennio 1970-1980, dato che la situazione è peggiorata così presto dopo tutto lo sforzo per lo sviluppo economico durante il precedente decennio?

Seranno gli esperti ad illustrarcelo. René DUMONT, autore del libro "Afrique mal partie", sottolinea il fatto che lo sviluppo in questo settore era iniziato in maniera sbagliata. Peter ENAHORO attribuisce l'errore ai padroni durante l'epoca anteriore. Un altro, René ADOU ce lo spiega interpretando che il gioco economico nelle sue regole aveva favorito le regioni più industrializzate e più sviluppate a svantaggio di quelle meno o poco sviluppate. Questo fu applicato nel settore commerciale specie nei cambi monetari. Perciò si verifica il detto che"i ricchi si arricchiscono ancora di più e i poveri diventano più poveri". C'è anche di peggio. Nei paesi poveri non ci sono le possibilità di eseguire i programmi di sviluppo economico, e questi paesi, dovendo cercare i modi di collaborazione e di evoluzione, sono costretti a sottomettersi alle condizioni del più forte, ad arreendersi alle potenze economicamente dominanti; quindi divengono vittime di sabotaggio e di isolamento.

Roger Van Zwanenburg cita l'esempio del Zimbabwe (ex Rhodesia): volendo questo determinare una propria strada di sviluppo economico e adottare il socialismo, non v'è dubbio che la Repubblica Sudafricana, senza battere ciglio, ritirerebbe o rifiuterebbe il capitale; oppure andrebbe perfino ad invadere militarmente lo Zimbabwe. E l'amministrazione del Presidente Reagan nel programmare le possibilità di aiuti finanziari secondo il piano "American Aid Initiative" promette assistenza solo a quelli che sarebbero pronti ad una opzione capitalistica.

Il caos e la crisi attuale in Africa nel settore economico vanno nondimeno attribuiti all'influsso di esperti e assistenti tecnici dall'estero. Uno studio della rivista NEWSWEEK propone questo fatto alla considerazione sul problema africano: esperti e consiglieri commettono errori di cui le popolazioni soffrono le gravi conseguenze. Anche la fame che sta minacciando 20 milioni di africani con il pericolo di morte va inscritta in questa prospettiva. É un fatto ben noto che le potenze coloniali a loro tempo avevano promosso l'agricoltura al fine di trattenere l'esportazione e di dare priorità al mercato con l'estero. Oggi questa stessa politica, ancora difficile da trasformare, sta producendo svantaggi perchè nel bisogno di incrementare il mercato e rafforzare il

capitale con l'estero, esiste la negligenza in favore di prodotti per il consumo...

Comunque sia, la responsabilità locale non deve essere sottovalutata. Gli africani si fanno una severa autocritica di mala gestione, di programmazioni sbagliate, di interessi privati in ati pubblici, di corruzione, ecc... Ciononostante la situazione generale in seguito all'inflazione mondiale, alla crisi di petrolio ha causato più calamità in Africa che altrove. Se ci fossero stati migliori interventi da parte della Commissione delle Nazioni Unite per il Commercio, Mercato e Sviluppo dalla fondazione nel 1964, e se ci fosse riuscito di stabilire un nuovo ordine economico internazionale, la situazione di crisi non sarebbe così disperata.

Da parte loro, i Paesi africani hanno promosso in tutti i modi i legami di cooperazione regionale e inter-territoriale per sostenere economie e strategie comuni di progresso. Questo processo tende anche a superare gli influssi e le pressioni contro Paesi e individui. Però il dilemma continua dal momento che tali sforzi di collaborazione interafricana e panafricana vengono mal visti e persino contrariati da altri paesi esterni che non favoriscono sinceramente l'indipendenza e la crescita di forti autonomie economiche nel Terzo Mondo. E qui c'è chi punta il dito sul problema dei rapporti Nord-Sud. Invece di accettare il principio di solidarietà o di relazioni bilaterali (interdipendenza), il criterio di profitto prende il sopravvento ed applica la legge del più forte (ha ragione il più forte).

Se fosse possibile il dialogo economico tra ricchi e poveri (tutti sono ricchi perchè ognuno ha qualcosa da offrire, tutti sono poveri perchè tutti desiderano ricevere qualcosa), la Conferenza di Parigi del 16-19 dicembre 1975 avrebbe avuto effetto invece di riuscire come un dialogo tra sordi.

Nel contempo le nazioni ricche preferiscono dare aiuti e sono generorissime quando si tratta di disastri naturali o atmosferici. L'aiuto alimentare è uno dei tanti aiuti, benchè questo sia economicamente controproducente per i paesi beneficiari ai quali costa 1.500 milioni di US dollari in valuta estera sul mercato cambiale. E quindi non é invano che un leader africano si sia lamentato: "L'Africa ha bisogno della giustizia, non dei favori".

4. Tra l'Economia e la Politica.

Il legame tra l'economia e la politica è una cosa che l'Africa ha imparato a riconoscere. Nella situazione in cui lo sforzo politico non è ancora ben riuscito a creare le Nazioni forti e stabili, l'economia è rimasta più che mai dipendente. É una situazione globale che impedisce una sana crescita del continente. C'è stata l'osservazione riferita all'indipendenza che ancora non esiste. – "Non ancora Uhuru". –

A chi appaiono incomprensibili le situazioni di tanti regimi instabili, la verifica di successivi colpi di stato, il succedersi dei governi civili e dei militari e la situazione di disperazione tra le masse e la classe dirigente, bisogna che pensi a questo doppio fattore. Forse aveva ragione il Kwame Nkrumah avvertendo il continente del pericolo di un "neocolonialismo".

Pertanto bisogna pur notare che dalla coscienza politica si maturava sin dall'inizio la necessità di intraprendere con urgenza l'orientamento economico. A questo proposito le giovani Nazioni hanno dichiarato un **movimento rivoluzionario** promosso dai governi e dai partiti. Infatti dal 1960, sotto le pressioni di trasformare le economie, Algeria, Congo, Dahomey (Benin), Ghana, Kenia, Madagascar, Nigeria, Alto Volta, Senegal, Somalia, Tanzania, Zaire, Zambia ed altri paesi si sono messi in questo movimento mobilitando le risorse personali e materiali in lotta contro la povertà, l'ignoranza, la fame e le malattie. Da tutti il nemico numero uno fu dichiarato la povertà, e vi fu anche una ricerca della via africana per uno sviluppo integrale, autentico e nazionale.

Se dobbiamo affrontare il problema tra **capitalismo e comunismo,** c'è da ammettere che ambedue non promettevano una "soluzione africana". Il capitalismo appariva veramente difficile ove l'economia era maggiormente al basso livello di sussistenza. Il comunismo, dal canto suo, non era ovviamente che una soluzione imposta ed estrema che a lungo andare sarebbe diventata un'alienazione dei valori umani della società africana.

E l'opzione fu quella di evitare l'uno e l'altro cercando una "via media" che garantisse anche l'autonomia politica ed ideologica mai da sacrificare per motivi economici. La rivoluzione ha quindi propagato e cercato di predicare un socialismo all'africana; l'imperativo di autodeterminazione e di solidarietà per l'auto sufficienza e la responsabilizzazione popolare per gli impegni nazionali. Le parole "self-help" e "self-reliance" diventarono concetti chiave di motivazione e di stimolo. Tuttavia anche qui il fatto triste fu che il nuovo orientamento chiamato "rivoluzione", si prestava ai malintesi, provocava reazioni negative e sospetti, ed essendo certo che nessun paese oggi è in grado di risolvere crisi economiche senza la solidarietà e la cooperazione internazionali, anche l'Africa dovette confessare la sua incapacità di sostenere l'onere tremendo del progresso socio-economico del dopo indipendenza.

5. Chi salverà l'Africa?

Una questione posta anche dall'opinione mondiale nella situazione attuale delle crisi politiche ed economiche che il continente nero sta attraversando con una possibilità minima di sopravvivenza. Le cris

sarebbero state evitate, certo; ora possono essere risolte ancora – è la risposta.

Intanto il filosofo cristiano che si pone dinnanzi a questa situazione analizzando le cause e gli effetti, considerando la gravità del momento e l'urgenza della soluzione da imporre, deve intraprendere una seria ricerca e trovare un approccio tale quale suggerisce la ragione. In fondo, sono le idee che importano, poichè le idee governano il mondo; e sono gli esseri umani che creano le condizioni adatte per favorire l'esistenza per se stessi e per i prossimi. Si tratta quindi di una sfida della quale bisogna rendersi conto e mettersi all'altezza. E' possible salvare l'Africa se la situazione delle crisi attuali serà considerata come una sfida all'umanità.

Il continente nero sembra avere tutte le carte in regola per vincere la battaglia del suo sviluppo socio-economico. Almeno cosí vede dall'esterno. Con una superficie di 30.000.000 Km, ossia di 11,500.000 miglia quadrate, esso occupa un quarto dello spazio del mondo. In Africa vi abita una popolazione globale del 90% in zone fertili rurali così che il 70% potrebbe essere agricolturalmente produttivo. Anche se, l'Africa dispone dei più grandi fiumi, laghi e delle alte pianure favorevoli al lavoro di produzione sia in agricoltura che in allevamento. Guardando poi alle ricchezze del sottosuolo, il 15% del totale mondiale delle risorse minerali sono in questo continente, più di quello che si è già scoperto: oro (Africa del Sud), diamanti (Zaire, Angola), rame (Zambia, Zaire) uranio e fosfato (Namibia), petrolio (Libya, Nigeria, Angola, Congo, Zaire, Cameroun) e altri minerali di alto valore sul mercato mondiale.

D'altra parte ecco il buffo: un continente così ricco e mineralmente provvisto, conta la metà del prodotto grosso nazionale del Brasile!

6. Gli africani s'interrogano.

E gli africani si mettono davanti a questa situazione, la analizzano e la espongono. Moudjib DJIBRIL fa le sue indagini e vi aggiunge anche le proprie prospettive. Il suo pensiero del 1978 mette in evidenza la situazione dopo 16 anni dalla fondazione dell'organizzazione per l'Unità Africana, un momento particolare con il quale si era espressa una volontà comune degli statisti per un nuovo ordine politico. Era una ferma proposta di mirare alla totale emancipazione del continente, all'unità organizzata internamente dalle popolazione al fine di superare i micronazionalismi, ad uno sviluppo economico da impostare sulla base della solidarietà e della collaborazione inter-africana e panafricana, una proposta infine di creare un'Africa assai forte per poter affermare le sue opzioni ed i suoi interessi dentro la famiglia mondiale delle Nazioni.

Edem KODJO ha appena pubblicato uno studio più ampio e approfondito. Il suo libro "Et demain l'Afrique" guarda con speranza all'avvenire del continente e propone soluzioni concrete nel campo politico, culturale ed economico. Un altro esponente, TOEVEDGRE, assume un tono più moderato e, analizzando la stessa situazione, mette

in guardia contro soluzioni non africane di cercare modelli di industrializzazione, di capitalismo internazionale. La sua proposta sta nella ferma convinzione che la "via africana" deve tener conto degli ideali storico-culturali per una via più umana, per una convivenza economica che non sarà alienante per essere più producente e soddisfacente. "La pauvreté richesse des peuples" dà questo messaggio: che la ricchezza è anzitutto l'arricchimento umano spirituale e sociale – nel senso più nobile della parola sociale-perche l'Africa non deve vendersi alle multinazionali e ai blocchi di potenze straniere e ai sistemi tecnologici che mascherano proprie ideologie d'influsso o di dominazione.

Contro questo panorama ci sono le proposte del mondo industrializzato. E' evidente. Una delle proposte avanzate oggi è quella di mobilitare il continente in una campagna contro la crescita demografica, che appare come problema numero uno ed ostacola lo sviluppo e la prosperità. J.A. ATTA ne fa un accenno molto articolato, e la Banca Mondiale nella relazione dell'anno 1984 sottolinea l'urgenza di questa soluzione. Comunque sia, gli africani s'interrogano s'è vero che la pianificazione delle famiglie e il controllo delle nascite siano la condizione assoluta per l'Africa del domani al di fuori delle crise finanziarie e monetarie.

Ovviamente gli Stati Africani si sono posti anche l'interrogativo in merito a questo problema. Le loro analisi dimostrano soprattutto l'imperativo di produzione agricolturale a scopo alimentare – food production for home consumption. L'Assemblea dell'OUA aveva emesso il Piano di Lagos – The Lagos Plan – del 1980. Nel 1984 è stato adottato dal governo di Arusha tutto per promuovere la produzione nel settore dell'agricoltura – Advancing Agricultural Production – in Africa; in più le raccomandazioni della Conferenza di Harare (1984) sono state accettate come orientamenti pratici.

E la situazione non cambia molto. Theo SOMMER, scrivendo nel giornale "Die Zeit", proprio in quest'anno, dà una prospettiva tanto difficile quanto triste. L'Africa non verrà salvata da ciò che sembra essere una maledizione dal cielo. Egli mette in evidenza la situazione della carestia e della fame e la generalizza condannandola come conseguenza delle crisi politiche ed economiche. Ma per fortuna non tutti sono profeti della fine del mondo.

PUNTI PER UNA RIFLESSIONE CRISTIANA

Ritengo che una riflessione cristiana, in qualsiasi modo proposta, deve, analizzando, considerare la situazione dell'Africa oggi, su tre livelli. Innanzitutto a livello **politico,** a livello **economico** e, infine, a livello **ideologico.** Invece di una visione critica ci sembra necessario impostare un apprezzamento critico per arrivare a qualche suggerimento positivo. I tre livelli proggettano agli occhi un'immagine diremmo assai globale ed analitica dando due esempi di diversi Paesi come lo Zaire e il Mozambico che offrono modelli di uno studio concreto – "case study".

1. Politica africana.

Il filosofo cristiano dandosi da fare nell'ambito della situazione african sotto il profilo politico, scopre un'esigenza che preme sui nuovi paesi, nuovi stati e nuovi governi per stabilire chiaramente la linea de una costituzione che in termini statutari assicuri al popolo le sue strutture e gli organi principali, e metta in rillievo gli scopi e i motiviper la costruzione della Nacione. Il compito era chiaro: dare significato all"autonomia politica appena acquisita che non devevu essere fine a se stessa, bensi una facoltà giuridica, cioè il diritto di creare non solo uno Stato ma anche di poter conferire a questa instituzione il suo contenuto e di formare un popolo culturalmente e giuridicamente unitto da formare una vera Nazione.

Già qui incontriamo ciò che fu ed è forse ancora il nodo della questione: dove le idee, quali i modelli da adottare in una visione strutturale della nazione? Non è un'esagerazione dire che questo gravissimo compito sia stato troppo semplificato, per lo meno agli inizi. L'importante era superare il fatto coloniale, le conseguenze erano cose da vedere. Sbagliando s'impara.

In molti casi, la guida della Nazione si presentava come un monopolio del capo-one-man affair. Il leader che si era conquistato la fiducia delle masse aveva la competenza di sapere come pilotare una nazione. Anche se i padri e fondatori della nuova Africa non sono stati tutti dittatori e tiranni, alcuni non si rendevano conto che una Nazione è più di una tribù che un capo solo riesce a dominare. E perciò si spiega perchè subito apparvero gli oppositori spesso provenienti dalla classe meglio formata. La "democrazia" come modello prototipo non fu facile, dato che le forme classiche non erano imitabili. Ora dalla svolta della prima generozione dei leaders carismatici Nkrumah, Nasser, Senghor, Ahijo (Cameroun), Tourè (Giunea), Kenjatta (Kenia), Nyerere (Tanzania), la politica africana si trova all'incrocio. Ora bisogna che vi sia un apporto più impegnato di una riflessione: per la stabilità nella politica e per una guida più consapevole e responsabile dobbiamo chiederci: avrà l'Africa da oggi uomini competenti e conscienti alla guida del suo destino? Tra questi se e quale serà l'apporto dei cristiani formati e convinti, che potranno adempiere la loro missione di far penetrare e perfezionare le sfere temporali dello spirito del Vangelo?

Stiamo tocando il punto fondamentale d'importanza capitale: la politica ha un ruolo insostituibile. Se pensiamo all'ordine sociale di ispirazione criistiana (per noi infatti l'ordine sociale dipende dall'influsso dei principi della sana democrazia che sostengono la dignità della persona umana, che stimolano ad un impegno serio per il bene comune) non possiamo non domandarci se ci sarà un laicato preparato ed ispirato per essere all'tezza delle responsabilità politiche e civili. Ora in Africa c'è anche la problematica locale da risolvere, cioè il dibattito sui rapporti tra "politica e religione" che constituisce una polemica nella quale va coinvolta laq Chiesa ufficiale per mancanza del ruolo dei fadeli laici, mediatori tra Stato e Chiesa.

E' vero e pur giusto che la gerarchia compia l'ufficio pastorale d'insegnare e d'illuminare, tuttavia siccome essa non deve entrare in merito ai problemi tecnici nè alle iniziative concrete, la formazione del laicato è da sottolineare. Saranno questi che potranno studiare, approfondire e interpretare le lettere pastorali e le dischiarazioni dell'Episcopato, come saranno loro ad intervenire sia nei dibattiti pubblici che nei pr· ·ammi socio-politici e culturali. In Tanzania, il Nyerere, che lasciò la guida come capo dello Stato, è stato un laico illuminato, un cattolico convinto e una guida di capacità eccezionale anche per il continente dopo di lui nè la Tanzania nè l'Africa ha avuto un cattolico così capace come uomo di politica. E quante volte egli supplicava il clero di preparare il laicato?

Quindi, mentre il Magistrato non tralasci il suo compito e continui ad animare le comunità ecclesiali con la voce delle Lettere Pastorali, delle Dichiarazioni o dei Messaggi, ci dovranno essere uomini e donne che si impegnino seriamente sul campo, capaci di individuare le aree problematiche e di farne oggetto di studi seri con lo scopo di proporre apposite soluzioni oppure concrete visioni. Finchè non ci saranno questi o rimarranno reticenti e indifferenti, sia a causa di immaturità e competenza, sia a causa di disinteressamento, la strada non será mai sicura e la Chiesa rimarrà nelle sagrestie.

2. Problema economico.

Su questo, quante sono state le soluzioni ripetutamente discusse e proposte? Per l'Africa continuiamo con le strategie dei piani quinquennali e decennali sempre in corso. Conosciamo le questioni alla ribalta per le quali le priorità vanno dichiarate a livello continentale come a quello regionale e nazionale nell'ambito degli Stati. In più ci sono gli accordi bilaterali e i contratti multinazionali. Nonostante tutto il mondo sviluppato grida allarme, l'Africa sta economicamente morendo come dice il grido ultimamente emęsso dal Newsweek (Novembre 19, 1984): "Sará possibile salvare l'Africa?".

Qual'è la riflessione cristiana in merito?

Dal vertice, il Papa e i Papi si sono adoperati con premura attaccando i problemi della disuguaglianza economica, accusando le ingiustizie nei rapporti tra Nord e Sud, mettendosi a pregare per un nuovo ordine internazionale. Tutto è chiaro dai tempi di **"Rerum Navarum"** fino a **"Gaudium et Spes"** e dal **"Populorum Progressio"** fino al "Laborem Exercens". Giovanni Paolo II si è distinto come predicatore instancabile del Vangelo che non può trascurare i problemi di natura socio-economici dai quali l'uomo deve realizzare la propria redenzione, dignità e vocazione.

Basti prendere dei suoi Discorsi in Africa quelli pronunciati ai Membri del Corpo Diplomatico nei Paesi che il Papa ha visitato nel 1980, nel 1982 e nel 1985.

Ovviamente, se si tratta dei rapporti con i paesi industrializzati, essi, da parte loro, non mancano di segnalare la responsabilità e gli errori degli stati africani. Uno degli errori è anzitutto la esplosione demografica e il sovrappopolamento che le nazione africane favorisco-

no invece del controllo delle nascite. Va citato un elenco che comprende l'agricoltura non curata, l'amministrazione dei fondi mal gestita, la mancanza di programmi realistici ossia: dove non è il caso, la esecuzione dei medesimi in maniera inefficiente, oltre le spese inutili nel comperare le armi invece dei viveri o le spese per progetti pretensiosi quando i piani più modesti sarebbero quelli più adatti...

Però le persone bene informate in materia trovano che la situazione dello sviluppo economico abbia conotazioni internazionali: internazionali sono le cause, internazionale l'origine e internazionali anche le soluzioni, per cui il continente africano spesso subisce o le implicanze o il trattamento cosicchè rimarrebbe incapace di per sè di strapparsi dalle conseguenze e dalle crisi. All'inizio del 1970 scriveva Mario PEDINI attribuendo la gran parte delle crisi economiche in Africa alla eredità coloniale. Quanto sia vera questa tesi è pure sostenuta nel rapporto del Newsweek sopracitato.

L'agonia dell'Africa morente ha profonde radici.

Sono passati esattamente 100 anni da quando l'Europa imperiale divideva il continente, creando arbitrariamente le frontiere e sfruttando le popolazioni. Nel momento in cui i colonizzatori partirono dall'Africa negli anni posteriori, tra il 1950 e il 1960, lasciarono molte nazioni in una situazione caotica senza stabilità.

Ora c'è tutta la questione che riguarda il nuovo ordine internazionale, la quale non ha avuto finora una risposta soddisfacente. Il gesuita Gianpaolo SALVINI, studiando la problematica(si veda la rivista "Mondo e Missione" del 15 marzo 1979), affermava: i Paesi ricchi cercano di rinforzare le loro posizioni traendo vantaggi dalla situazione del Terzo Mondo.

La "Charta" con la quale l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha dichiarato i Diritti degli Stati il 12 dicembre 1974 è rimasta lettera morta. Come è stato che Stati Uniti d'America, la Reppublica Federale Tedesca, la Gran Bretagna, il Belgio, la Danimarca, il Lussemburgo e il Giappone votarono contro?

Nessuno ignora che lo sviluppo socio-economico risulta dai rapporti commerciali se programmati bene ed equamente tra i paesi interessati. Non c'è nessun grado di uno sviluppo notevole senza la cooperazione, la solidarietà tale da constituire un vero "partnership". Nessun paese ce la può fare da solo. Ora bisogna chiedersi perchè e come le relazioni internazionali sono state un fallimento. Bisogna esaminare le regioni per cui le discussioni in merito sono rimaste ineffettive, e non essendovi una vera solidarietà sono rimaste ineffettive, e non essendovi una vera solidarietà a livello internazionale i blocchi, invece, sono riusciti a constituirsi allo scopo di rappresentarvi i loro interessi. **Il Centro LEBRET** (Parigi, 30 Boulevard St. Germain) è stato categoricamente deluso affermando che non si può avere una base solida per lo sviluppo mondiale, cioè – "rebus sic stantibus". Naturalmente **l'Africa è condannata alla miseria:** ecco la logica delle cose.

Nella riflessione che si deve fare, c'è pure un aspetto più triste. Quando alcuni dei paesi del continente nero si adoperarono per

formare le strutture per una cooperazione conomica tra di loro, a raggio regionale alcuni paesi sviluppati delle zone più industrializzate non hanno pensato che al sabotaggio. Ovviamente lç iniziative dei più poveri che cercavano di elevarsi ad un livello economicamente superiore, sono fallite, mancando la benevolente collaborazione dei loro già padroni coloniali. Non c'è da meravigliarsi quando si parla del "neocolonialismo". Sembra che i padroni di quell'epoca vogliano ancoraa comandare e dettare ordini, imporre strutture nonchè i modelli di iniziative economiche. La regola del gioco, però, è chiara: "Lo sviluppo non può essere determinato dagli influssi esteri e nessuno sviluppo è possibile se isolato" lo ripeteva Yves BERTHELOT (Sadoc Lettre, N. 7, Janvier 1985 p. 5).

Il ruolo dei consiglieri economici va rilevato in questo contesto. Essi sono pure responsabili degli errori programmatici commessi sul suolo africano. Accade che ove l'approcio giusto richiede la priorità all' "agricoltura", un esperto insiste sull' "industria"; quando si tratta di avviare un piano dello sviluppo industriale, lo stesso consiglia la necessità d'introdurre la tecnologia. Lungo questo discorso ci si attiene poco alle condizioni concrete, non si tiene conto la presenza o meno d'instituzioni locali necessarie per lo sconvolgimento. L'assenza di infraestrutture, di competenza da parte d'ingegneri del posto fa si che il programma non in porto. Inoltre, tutto ciò, non solo aumenta la dipendenza dall'estero, ma accresce anche il debito nazionale.

3. Ideologia

Cercheremo di abbozzare un confronto che potrebbe esistere tra le nuove ideologia politiche del continente con una riflessione della filosofia cristiana. In questo esame si considerino non le attività, bensì la linea del pensiero e dell'orientamento culturale.

I paesi d'Africa, dopo l'indipendenza, si sono subito associati a due organizzazionii. Volendo far parte della famiglia delle Nazioni Unite, sono diventati membri di questa in pieno diritto. Al tempo essi hanno cercato di rafforzare de loro situazioni nell'ambito dei Paesi Non Allineati. Dopo la costituzione dell'OUA — Organizzazione per l'Unità Africana — nel 1963 ognuno ha voluto unirsi.

Ciò non significa che individualmente i Paesi non hanno fatto altre scelte per determinare l'organizzazione della política e dell'economia interna con appositi sistemi. Ci sono volute anche le **ideologie.** Intendiamo con questo termine un complesso d'ideali in un'organica visione e prospettiva pratica. Nella visione che inquadra una coscienza socio-politica ci sono i valori che formano un complesso di ideali fontamentali e questi valori ispirano una coscienza e una identità che caratterizzano un popolo nel comune immpegno di costruire la nazione e nel comportamento di una personalità socio-politica.

E' vero che dopo l'emancipazione coloniale l'Africa non voleva sottomettersi ad una ideologia imposta dall'estero. La sua propria ideologia significava la scoperta di una **via africana** assai originale, distinta dai blocchi sia quelli occidentali che quelli sovietici. La via

africana doveva mettere in evidenza due aspetti: una rottura con il passato dell'epoca sotto dominazione coloniale e l'apertura di una nuova ispirazione verso il progresso. Intanto, la idea era facile ma la pratica impresa non lo era, per motivi storici oppure per influssi politici. Quando la parola più popolare diventò quella di "r i v o l u z i o n e", questa non si riferì affatto all'ultima rivoluzione storica del 1917 in Rússia, bensì a quel modello che ispira le nazioni ad intraprendere cambiamenti radicali o di radicalizzare la trasformazione socio-economica verso gli orizzonti della libertà, dell'unità e dello sviluppo – la Rivoluzione Francesse, la Rivoluzione Scientifica, la Rivoluzione Industriale, la Rivoluzione Americana. Sembra una lezione della storia che nessun progresso sia possibile senza cambiamenti radicali nella mentalità, nelle strutture, nella società.

Il serio tentativo di trovare una **via africana al progresso** portò alla riscoperta del **"socialismo"**. Questo non era da confondere con altri modelli di socialismo, e fu perciò qualificato **"il socialismo africano"**, cioè quel socialismo adattato alle esigenze moderne dall'esperienza della vita comunitaria nella società africana dentro la quale tutti collaborano per assicurare il benessere materiale della collettività. Dall'orientamento così concepito all'inizio del movimento, sappiamo quali sono oggi le tendenze manifestatesi in diversi paesi, dove il tipo di socialismo ha sviluppato le forme marxisto- leniniste. Oggi questi nuovi tipi si trovano in Angola, nel Bénin (ex Dahomey), nel Congo, nell'Etiopia, nel Madagascar, nel Mozambico e in Somalia; ció non significa che i modelli sono di natura popolare e stabile, rimanendo la possibilità di una svolta contraria secondo la visione di chi sta alla guida del partido o del governo.

La nostra riflessione può solo fare giudizi tenendo conto delle situazioni in ogni paese. Un conto é un movimento rivoluzionario e un altro conto la svolta ideologica fino alla estrema sinistra. C'è stato dove il prestigio della Russia ha ispirato l'esempio del progresso e dello sviluppo nel contesto scientifico e tecnologico, una vera tentazione alla radicalizzazione delle strutture e dei regimi per i Paesi del Terzo Mondo. Sembra però che l'Africa, in termini generali, non abbia da invidiare l'ideologia sovietica, se non nella capacità dimonstrata da essa nell'imporre un leadership militante che, come crede, abbia mobilitato le popolazioni. L'altro volto del socialismo sovietico, che resta fondato sul sistema della "filosofia marxista" dello scientifico e ateista materialismo, non ha trovato fedelissimi discepoli. Il marxismo africano avrà senz'altro effetti secolarizzanti, ma finora non sembra riuscire a sradicare il fondo religioso. E' un modello pragmatico che si prosegue: basta che le popolazioni siano responsabilizzate all'**impegno prioritario** di costruire la prosperità della città temporale, il resto, compresa la religione, è affare privato. Persiste la paura che la religione possa essere un fattore alienante, divisivo e obstruttivo dalle preocupazioni politico-economiche, perciò essa deve rimanere una sfera quanto possibile limitata e controllata. Qui c'è da riflettere seriamente.

Comunque, le ideologie sono di casa e sono integrate nella classica concezione del progresso di cui l'uomo è il centro. La cultura

rivoluzionaria della nuova generazione fa parte dell'orientamento politico e dell'educazione nazionale. É una strategia: la Africa crede che lo sviluppo dipenda dall'uomo e dal popolo; il ruolo dei leaders è di ispirare, orientare e impegnare. E' altrettanto vero che le ideologie hanno aperto gli occhi alle popolazioni che al momento dell'accesso all'autogoverno non sapevano che loro dovevano diventare gli artefici del proprio destino socio – culturale e politico-economico.

4. Messaggio cristiano.

Certo che la situazione è tale che il pensiero cristiano possa e forse debba contribuirvi con il messaggio dei principi dello ordine sociale, inculcando il senso della fratellanza e della solidarietà; il che sarebbe un apporto di rilievo. Parlando in termini di dare una "scelta preferenziale ai proveri" può essere più di una frase, bensì una sfida concreta all'azione.

E' la Chiesa che avrà la responsabilità di ispirare il messaggio della fede e dell'amore per l'umanità e il mondo. Il problema consiste nel farsi messaggeri della giustizia e della verità aiutando anche quelli che sono fuori, ad accettare la strada che Essa predica e testimonia davanti al mondo. Per l'Africa il bisogno di una riflessione filosofica vale quanto questa è capace di tradursi in un messaggio. Nella situazione dei problemi riguardanti l'uomo, il mondo e la realtà temporali, la discussione sulla giustizia nel mondo deve essere seguita da un messaggio concreto verso la promozione umana.

L'episcopato non si è mai limitato alle dichiarazioni: abbiamo dimonstrato due casi tipici, uno dello Zaire e l'altro del Mozambico. Quando parla in termini concreti l'episcopato va ascoltato. Gli stessi uomini della politica contano sulla forza spirituale e morale che il messaggio cristiano contribuisce a mobilitare e a responsabilizzare le conscienze; pur scomoda che possa apparire la voce della Chiesa in queste circostanze. D'altra parte non solo la forza della parola e dell'insegnamento è utile, c'è anche la testimonianza del servizio e la dedizione che il messaggio suscita, orienta e sostiene le popolazioni. E' questa la forza trasformatrice. La conferenza di Yaoundé tenutasi dai teologi africani e non africani nel 1984, ha sottolineato il contributo del messaggio cristiano nel compito di "svegliare e formare" la coscienza socio-politica a livello della classe dirigente e a quello delle masse.

Per le popolazioni che guardano ai movimenti rivoluzionari per la coscientizzazione e per l'indottrinamento, c'è bisogno urgente di una analisi filosofica e teologica, tradotta in termini chiari e concreti. La società nell'Africa che emerge va vista come "luogo" di tutto ciò che promuove la persona umana-cultura, politica, religione, economia; perchè la vita sarà vissuta bene in maniera tanto integrale quanto organica. I cattolici africani non sono ancora, per la stragrande maggioranza, convertiti e convinti dalla verità che il messaggio cristiano si indirizza a tutte le condizioni dell'uomo nelle sue situazioni concrete. E dove esistono 150.000.000 analfabeti, dove 35.000.000 affamati, dove 5.000.000 rifugiati, dove milioni di bambini muoiono

ancora prima di raggiungere cinque anni di età – la litania delle calamità è quasi interminabile – lì si trovi la presenza e la testimonianza. Questo sta per dire che al nostro stadio di evoluzione missionaria e pastorale il messaggio delle Chiese potrebbe aggiungersi agli interventi degli Stati in favore della causa della solidarietà internazionale.

Quando parliamo dell'inculturazione come lo sforzo indispensabile d'incarnare il messaggio del Vangelo nelle culture locali, questo costituisce un altro motivo per una seria consederazione del messaggio cristiano anche nelle esigenze e nelle preocupazioni socio-politiche. Il Vangelo è di Cristo che è luce che illumina ogni uomo nel mondo (Giov. I) e di Cristo, come insegna il Vaticano II, "Luce delle genti"

Fare sì che il Vangelo entri nel contesto sociale della vita umana, come pensiero e azione, è un aspetto d'inculturazione che ci attende nello sviluppo religioso cioé nella cristanizzazione. C'è il campo che tradizionalmente l'opera di evangelizzazione ha tralasciato e perciò anche le Chiese particolari che si maturano, non prendono sul serio questo altro settore da evangelizzare. La riflessione che si fa oggi è che nella rapida trasformazione e nella socializzazione che avanza a ritmo galoppante, l'azione della Chiesa è invitata a seguire questo sviluppo se la "religione" avrà un ruolo significativo nel guidare il destino dei popoli africani. Basti pensare agli atteggiamenti dei leaders, cattolici di fede,ma non tali quanto al loro pensiero politico.

Cosa si può dire di Kwame Nkerumah, primo presidente del Ghana, nato e cresciuto cattolico, ma che come statista preferiva essere un cristiano al di sopra delle denominazioni? Che cosa pensare del caso Zaire nel quale il presidente cattolico Mobutu, subito pensò di rompere il legame tra la fede dei popoli e la linea politica del regime? Come capire Samora Machel del Mozambico che vanta di essere battezzato prima dai protestanti, dopo convertito ai cattolici e ora battezzato al Frelimo che egli professa come la sua religione? Questi casi a titolo di esempio.

FORMAZIONE E CONSCIENTIZZAZIONE.

Da quanto sopra dobbiamo concludere che per l'Africa il compito è quello di formare non solo i dirigenti, ma anche uomini e donne qualificati che abbiano una profonda coscienza del ruolo indispensabile che gli compete come messaggeri e promotori di un autentico ordine sociale e dello sviluppo integrale. L'epoca della demagogia è superata. Avendo fatto le sue linee e le sue scelte di autodeterminazione e di autosufficienza, il continente ha bisogno di persone idonee che si dedichino con sacrificio ed impegno. Nell'ultima Assemblea Plenaria del Simposio, che radunò i rappresentanti dell'Episcopato di tutto il continente a Kinshasa (Zaire) nell'Agosto del 1984, i Vescovi hanno affermato la necessità di aiutare i capi dei governi e i dirigenti politici e non lasciarli addossare da soli l'onere e la responsabilità per il benessere dei paesi. L'augueio formulato fu di incoraggiare quanti ne sono capaci e competenti a partecipare attivamente alla vita politica e culturale.

Già nel primo decennio, dal 1960 al 1970, migliaia di laureati, qualificatisi nelle università africane ed estere. Sono questi a cui spetta il compito di assicurare una efficiente burocrazia nel servizio civile oppure di essere direttori nel settore economico ed industriale, ma ispirati e conscientizzati ad esercitare qualsiasi professione come responsabili per costruire le loro nazioni. La Rivista "**Pro Mundi Vita**" ha effettuato uno studio sugli intellettuali zairesi (Dossier Afrique N. 30-31: 3-4/1984) nel quale sono indicate applicazioni della medesima situazione per altri paesi d'Africa dove esiste una notevole percentuale della popolazione cattolica. L'intellettuale, il professionista e l'esperto non hanno finora scoperto la loro piena vocazione quali cattolici e Cristiani nella città. E perchè?

Ovviamente non sono stati formati e preparati. Il convegno organizzato a Yaoundè per l'Apostolato dei Laici in Africa ha per forza rimpianto pur non potendo negare questa realtà.

E' il ruolo del teologo che dovrebbe assumere la sua responsabilità in questo campo con maggiore scopo. Dato che la "tecnologia africana" si propone di far il ponte tra le esperienze dei popoli e la verità divina, la questione che riguarda la fede e lo sviluppo, la democrazia e l'impegno cristiano per le realtà temporali, il rapporto tra la giustizia sociale e la dignità dell'uomo e infine tra la politica e la religione, questi interrogativi entrano nello ambito della riflessione teologica. Il teologo africano è interpellato come esperto per cercare e trovare i motivi di una giusta interpretazione e i modi di una concreta applicazione dai suoi fratelli. Man mano che i cattolici aumentano e le comunità crescono e vanno verso la loro maturità, un adulto laicato ha bisogno del solido cibo e non si accontentarà di essere nutrito dalle superficialità. I teologi avranno il ruolo insostituibile come tecnici non solo accademici - e spetterà maggiormente alla loro azione se la Chiesa sarà in grado di compiere il carisma profetico del Popolo di Dio. In molti casi sarà la Chiesa che potrà salvare il salvabile della libertà e della dignità dei gruppi intermedi, del principio di sussidiarietà dinanzi ad un regime o ad una classe tendente al totalitarismo. Ma, essendo nativi e cittadini, i teologi daranno una migliore testimonianza del patriotismo, parlando nei migliori interessi: delle popolazioni e per il bene comune della Nazione, cosicchè prima e poi meriterranno di essere appoggiati o giustificati. La speranza quindi resta, a conti fatti, nel contributo generoso degli specialisti ed esperti locali. E qui va ribadita la rilevanza della dottrina sociale della Chiesa, che si potrebbe impartire anche nei seminari maggiori e nelle università soprattuto nello sviluppare le basi filosofiche e teologiche. Preparando così gli elementi, apriamoci alle migliori prospettive che avverranno con i circoli cattolici della **Pax Romana,** con la costituzione delle commissioni nazionali "Giustizia e Pace", con i gruppi specializzati dell'"Azione Sociale" in seno all'Apostolato dei Laici.

E' un esperto africano, cattolico, originario della Repubblica Popolare del Bènin, per lungo tempo addetto all'Organizzazione Internazionale del Lavoro a Bruxelles: è Mr. Albert TEVOEDJRE. Nel libro **"La pauvreté richesse des Nations"** parla della situazione dei

Paesi in via di sviluppo, evidentemente puntando sull'Africa. Per lui, l'Africa è povera, ma la povertà è la sua ricchezza, se possiamo orientarci in modo che la ricchezza non sia solo materiale, che lo sviluppo sia controllato dai valori umani, morali, culturali e spirituali. Per questo esperto la fortuna in Africa non sarà il capitalismo nè la tecnologia in quanto rischiano di distruggere le ricchezze sociali delle popolazioni che amano la serenità, l'equilibrio, la salute e la natura: i programmi di una modernizzazione disumanizzante trasformeranno la ricchezza della Nazioni nella vera povertà.

Edem Kodjo, africano del Togo, ex segretario dell'OUA (Organizzazione per l'Unità Africana), un altro esperto socio-economico, ha recentemente fatto valere la sua tesi – "Et demain l'Afrique". Costui vede l'avveniere del continente se i popoli sapranno sfruttare le risorse che offre. Il suo consiglio è per una solidarietá tra gli Stati a livello panafricano, nell'attesa che sia realizzata una soluzione mondiale.

Due esperti, due voci, ma una convergenza di vedute. Gli studi come questi sono da incoraggiare e moltiplicare come punti di riferimento per discussioni concrete e realistiche; in essi sono rilevati gli elementi per riflessioni sulla situazione politica, economica, culturale del continente sotto i principi generalmente accettati:

1. L'Africa ha il diritto di scegliere il modello del progresso che si può realizzare nel contesto culturale e politico delle sue popolazioni. Come diceva SENGHOR, l'economia e lo sviluppo devono "essere di stampo africano, non per essere contrari agli altri, bensì per essere noi stessi".
2. Promuovere la solidarietà e la cooperazione all'interno dei paesi africani dell'OUA che diventi effetivamente uno strumento non solo degli Stati membri, ma anche dei popoli – unità effettiva non giuridica.
3. Sia il capitalismo che il comunismo, embedue blocchi, non sono sistemi adatti alla mentalità africana: l'africano non è per il capitalismo liberale, che mette affari, soldi, potere come valori supremi del progresso sociale. Né il comunismo è per l'africano, perchè è un sistema che riduce la persona a stato di strumento materiale della politica, della ideologia e della produzione.
   Inoltre tra i due blocchi, il continente non vuole diventare la scena di rivalità, conflitti e guerre.

Da questi consigli emerge ancora una riflessione. La necessità dei suoi esperti è un imperativo per il futuro del continente africano. Al giorno d'oggi occorrono sulla scena politica ed economica uomini e donne qualificati e addestrati al gioco degli interessi delle Potenze e dei Governi; uomini e donne che, conoscendo i principi dell'ordine sociale anche a livello internazionale, sappiano anche le regole che condizionano il meccanismo dei rapporti internazionali, capaci di parlare e capire il linguaggio tecnico e rappresentare il continente e le loro nazioni. Al fianco dei responsabili e degli "executives" degli altri continenti sarà così possibile una valida discussione sui progetti, programmi prioritari, finanziamenti e sulle strategie.

5. L'Africa e l'Occidente.

Sono profondi i legami che esistono tra il continente africano e l'Occidente. La storia li ha lasciati ben stabiliti nei campi essenziali della cultura, della politica, della religione e dell'economia. Infatti l'Africa è anglofona, francofona, portoghese e spagnola e queste divisioni hanno influito in maniera permanente ed irreversibile su ogni tentativo di unità interna ed esterna: le frontiere geografiche e territoriali formano barriere immanenti.

In questo senso l'Africa fa parte dell'Occidente e non la si può staccare radicalmente.

E così anche la Chiesa segue questa linea: le conferenze episcopali regionali sono organizzate a secondo la storia della cultura coloniale nelle regioni ex belghe, ex francesi, ex portoghesi, ex britanniche ed ex spagnole.

La conseguenza e chiara. L'Africa ha bisogno dell'Europa e le speranze del dopo indipendenza erano, da parte africana, quelle di poter avere dei legami con l'Europa come tra fratelli ormai tutti adulti, invece di rapporti con ex padroni e con fratelli maggiori. L'Europa non confessa il fatto di aver bisogno dell'Africa, almeno non ne fa una confessione pubblica. Mario PEDINI richiama l'Europa a confessare questo atto di omissione. Per cui ci saranno rapporti bilaterali da rivedere e atteggiamenti di superiorità da svalutare. I paesi industrializzati non dovranno, in questo contesto, pretendere di avere a che fare con gli "Stati mendicanti" della zona meridionale sottosviluppata.Non sono mendicanti: hanno un contributo ch'è grande e indispensabile alla industria e alla tecnologia del Nord.

Può essere che il Nord non capisca la relazione tra lo sviluppo e la pace mondiale, tra la giustizia e la concordia dell'intera famiglia, tra la solidarietà e l'impegno per i più sprovvisti?

Senonchè i cristiani e i cattolici del continente nero si interrogano su Cristianesimo di cui gli evangelizzatori sono venuti dall'Occidente!

E anche la Religione addossa così la colpa e la responsabilità, dinanzi al Vangelo dell'amore, e della fratellanza, perció l'a Africa che cerca il dialogo con l'Occidente è convinta che questo dialogo senza confini, senza compromessi è possibile al di sopra dei sistemi e delle ideologie. Boubou HAMA pensa a due obiettivi specifici: unirsi nello sforzo di cercare l'unitá dello sviluppo e della cultura e nello scopo di creare un clima per evitare le incomprensioni e i complessi. Perchè non interpellare le Chiese affinchè si adoperino come forze di dialogo, di riconciliazione e di unità?

SINTESI PER DISCUSSIONI

Concludiamo questa presentazione. Non è un discorso facile quando si deve descrivere, pur in una visione globale, la situazione di un continente come l'Africa. Tutto è vasto nel complesso e tutto è complesso nella vastità. E l'impresa non meno difficile è quella di analizzare le dimensioni caratteristiche cercando di stabilire una

riflessione sintetica, come ci siamo permessi di fare in linea del pensiero della filosofia cristiana. Lo sforzo impiegato non ha avuto altra consolazione che l'interesse della Conferenza tenutasi nel Brasile, guardando attraverso l'Atlantico il continente a presso e strettamente vicino, sia pure come paese sotto la medesima sorte e con le stesse speranze del Terzo Mondo.

Per qualche proposta in vista delle discussioni, ci permettiamo di sottolineare quanto segue.

I. Il Vangelo e il Terzo Mondo.

La filosofia che esamina le cose approfondendo una ricerca delle ragioni ivi contenute – scientia rerum per ultimas causas – bisogna arrivare ai motivi dei quali ci dobbiamo interessare per le situazioni sociali del nostro tempo.

Un vescovo cattolico della Francia, pensando a questo, concludeva:

"Per un cristiano la considerazione sul Terzo Mondo e sulle situazioni che si vivono in quell'ambiente, nonchè sui problemi che si pongono i popoli che vi si trovano, non è una cosa lasciata a libera scelta nè una sorta d'atteggiamento politico; é piuttosto un imperativo, un dovere da parte della Fede. La sollecitudine da parte di quelli che sono meno favoriti, siano essi persone o nazioni, è un'esigenza della conscienza cristiana. Il messaggio del Vangelo lo impone come un dovere della particolare premura e solidarietà nei loro riguardi".

Ecco un ragionamento ed un appello alla conscienza del cristiano nel nome del Vangelo e della Fede; uno spirito premuroso per l'umanità e per l'uomo al di sopra delle frontiere, al fine di scoprire il bene comune che trascende le differenze razziali, linguistiche, religiose, culturali, politiche ed ideologiche. É un concetto di interdipendenza che deve ispirare le relazioni internazionali, sfidando il gioco che condiziona le regole commerciali e le alleanze economiche.

2. L'Etica nell'Economia.

Il punto capitale di questa presentazione è sulle condizioni che favoriscono lo scambio commerciale nel contesto dell'ordine economico internazionale. Lo sviluppo non è un risultato di sforzi e di successi nell' industria e nell'agricoltura, bensì una conseguenza degli accordi che permettono e garantiscono la cooperazione tra paesi.

Se questi accordi continueranno a basarsi sulla "legge del profitto", lo sfruttamento non avrà fine e i ricchi diventeranno più ricchi ai danni dei poveri. Un certo Michael ALBERT incoraggia a tornare alla "legge dello scambio", che il Cristianesimo aveva introdotto nei secoli prima della Rivoluzione Industriale. Quindi, spetta ai protagonisti del pensiero filosofico far tornare **l'etica** nel campo socio-economico?

3. Il concetto dello sviluppo.

I paesi d'Africa con gli altri del Terzo Mondo devono essere soggetti ed artefici del loro sviluppo: non possono adottare i modelli occidentali nè quelli sovietici, perchè esiste la differenza nel tempo, nelle possibilità scientifiche e il progresso sociale è anche un fatto culturale e morale.

L'Africa, in particolare, aspira al progresso che non distruggerà i valori della sua anima morale e la sua personalità culturale.

Il contributo della Chiesa è di identificarsi con i valori spirituali e umani, ispirando uomini e donne a partecipare con una valida testimonianza ed un attivo impegno.

4. Dialogo tra l'Africa e l'Occidente cristiano.

È certo che nelle critiche situazioni che essa sta attraversando, l'Africa ha bisogno dell'Occidente. Come sarebbe il ruolo della Chiesa occidentale – essa ha formato l'Europa occidentale e orientale – a guidare un dialogo di intesa, comprensione e solidarietà.

CONCLUSIONE

Anche se non si è parlato della situazione della Chiesa in Africa, l'idea che si è presentata del mondo africano, dentro il quale la Chiesa sta vivendo e proseguendo la missione, indica in quali circostanze essa rende testimonianza della redenzione compiuta da Cristo per tutta l'umanità e per ogni uomo.

Nella Chiesa si sta muovendo con i segni dei tempi. C'è la scoperta della evangelizzazione alleata alla promozione umana; c'è lo sforzo di individuare la teologia dello sviluppo: c'è una aspirazione alla solidarietà di comunione tra studenti e giovani; le commissioni di "Giustizia e Pace" mobilitano un largo consenso sui problemi politici e culturali e il magistero dell'Episcopato esercita la voce profetica con vigilanza e coraggio, seguendo l esempio di Giovanni Paolo II.

I filosofi cattolici con tutti gli uomini di buona volontà, non mancheranno di trovare uno scopo al proprio contributo ed interessamento. Nel mondo di oggi, diventato così piccolo e vicino, una conferenza come questa di Rio de Janeiro, avrà risonanza nell'opinione pubblica. La vocazione del cristiano è come quella della Chiesa: essere dalla parte di che ha bisogno di ispirazioni e di incoraggiamento e mettersi al servizio per creare, rinnovare, sostenere e rischiare affinchè lo Spirito apra al Vangelo le nuove frontiere e i nuovi orizzonti e benedica l'azione dell'uomo con validi motivi e giusti mezzi per costruire e trasformare la società.

NOTE BIBLIOGRAFHICHE

ADOU R., art. "**Changer les règles du Jeu Economique**, in: AFRIQUE NOUVELLE, Dec. 1978-Janvier 1979

ALBERT M., art. **"Homme et Economie"** in: FRANCE CATHOLIQUE, 22 mars 1985.

ATIA J.K., art. **"Problem of Industrial Development,** in: AFRICA (London) July 1972
BUEHLMANN W., Dossier: **"Mozambico Anno Primo"** in CONTINENTI 1976, p. 12-17.
CALCHI G. **Le Revoluzioni dell'Africa Nera,** Milano 1967
DUMONT R., **L'Afrique Mal Partie,** Paris 1966
DJIBRIL M., art. **"L'Afrique des Paris"** in: AFRIQUE NOUVELLE Nº 1539 (1979)
EHAHORO P.. **"The Problem of Unity,** in **AFRICA** (London) July 1972
GHEDDO P., **"Lo Zaire in cerca d'Identità"** in: MONDO E MISSIONE, Maggio 1975
KODJO E;, **Et Demanin l'Afrique,** Paris 1984
LEPROUS C., art. **"Mosambique à la recherche d'une autre voie,** in: FAIM ET DEVELOPEMENT., Nr 13, Janvier 1985
MOBUTU S.S., **Interview,** in AFRICA (London) Nº 11, Julz 1972
PEDINI M., **Africa Anno Dieci,** Milano 1970
ROMANO R., **Storia delle Revoluzioni,** Milano 1967
ROSIER Mgr J., **L'Eglise et le Tiers-Monde,** in: LA CROIX, 25 mai 1985
SALVINI G., (S.J.) **Il Nuovo Ordine Economico Mondiale,** in: MONDO E MISSIONE 15 marzo 1979
SCHUMACHER F. J, **Samll is Beautiful** (Intermediate Technology) London 1964
SOMMER Th., art. in: DIE ZEIT, Nr 5, 25 Januar 1985, p. Afrika in der Krise
TEVOEDJRE A., **La povertà Ricchezza dei Popoli** (cfr. NIGRIZIA 1 Gennaio 1979", **La Pauvreté Richesse des Peuples" - Pour une Economie Alternative**

DOSSIERS

AFRICA (London), N 11. 1972: Situazione Politica e Socio-Economica in Africa.
AFRIQUE NOUVELLE (diversi articoli)
BULLETIN D'INFORMATION MISSIONNAIRE (Paris) Nº 13, Janvier "Mosambique"
FAIM ET DEVELOPPEMENT N. 13 Janvier 185, : Afrique, esemble contre la faim; Nº 3 Janvier 1984: "Sécheresse, urgence!"; Nº 8 Juillet Aout 1984: Promouvoir le Développement contre la Sécheresse"
MUNDO MISSIONE: Per un Nuovo Ordine Economico Mondiale, Marzo 1979, Lo Zairean cerca d'Identità, nn5 Maggio 1975.
NEWSWEEK 19 November 1984 "Can Africa Be Saved?
PRO MUNDI VITA Dossier Afrique Nº 29, 1984; Dossier Afrique Nº 30-31

INSEGNAMENTO DELLA CHIESA

Concilio Vaticano II: Costituz."Gaudium et Spes", n.4
Decreto Apostolato dei Laici "Apostolicam Actuositatem", n.5
Paolo VI: Enciclica "Popularum Progressio"; 1967
Giovanni Paolo II : Enciclica "Laborem Exercens"
: Discorsi in Africa (Edizioni EMI), Bologna, 1981
: Riconciliazione e Penitenza (Escort.), 1984
: Messaggio al Congresso Mondiale sulla Popolazione (Messico" 1984)
Vescovi dell'Africa: Simposio sulla Evangelizzazione e Promozione Umana
VARIA, Kinshasa, 1984.
F.A.O (Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Alimento e Agricoltura) The Harare Conference 1984
STATI UNITI d'AMERICA: *Economic Plan Initiative for Africa* (EPI),State Department, Washington, March 1984

Fotolitos, impressão e
acabamento nas oficinas gráficas
da Editora Brasil-América (EBAL)
Rua Gen. Almério de Moura, 302
CEP 20921 — Rio de Janeiro
Tel.: 580-0303

categórico", nota que a explicação rigidamente econômica impede até de compreender adequadamente os próprios fenômenos econômicos, tantas vezes determinados por "séries de causas, até racionais e religiosas". (51)

Foi esse caminho que tentou explorar, com **A ética protestante e o espírito do capitalismo,** que abriu o passo a numerosos trabalhos notáveis, que desde então não cessam de aparecer, acerca de influência da religião na gênese do moderno capitalismo. Depois de Malinowski ter destroçado a tese, do ponto de vista antropológico (52), Talcott Parsons, em perspectiva rigorosamente sociológica, chega à conclusão de que, "dentro do sistema social, os elementos normativos são mais importantes para a mudança social do que os **interesses econômicos**". (53) Aqui ao pé de nós, o inglês Anthony Giddens mostra-se ainda mais cortante. Aconselhando a abandoná-lo, considera o materialismo histórico tão errado, que nos "custa a entender que tantos se sentissem obrigados a tomá-lo a sério". (54) E só como teoria da práxis humana lhe vê alguma utilidade.

No espírito de Marx, é ele inseparável da idéia de mais-valia, através da qual julgou descobrir o "abre-te, Sésamo" da exploração capitalista, fundamentando assim a luta de classes, como alavanca propulsora da história futura. Kolakowski submete esses princípios a uma longa análise, em que raia o inverossímil das concessões, procurando encontrar atenuantes e lobrigar alguma solução airosa para eles. Apesar disso, tem de concluir honestamente: "Como teoria explicativa, de toda a mudança histórica pelo progresso técnico, e de toda a civilização por meio da luta de classes, o Marxismo é insustentável. Enquanto teoria da interdependência da tecnologia, das relações de propriedades e da civilização, é trivial". (55)

Vejamos se tem razão este comunista "aberto". (56)

Marx não pretende libertar o homem da lei do trabalho. Mesmo no "reino da liberdade" da futura sociedade sem classes, "o império da necessidade" de se "confrontar com a natureza, para satisfazer as suas necessidades" continua a subsistir. (57) Não carece, pois, de razão Hannah Arendt para concluir que ele reduz o homem a um "animal laborans". (58) Nem ao desiludido Theodor Adorno, para confessar, em conversa entre amigos, que a ambição de Marx era converter o mundo numa "oficina gigantesca". (59)

O que pretendia era libertar o trabalho de todas as formas de exploração, idéia comum aos reformadores sociais desse tempo. (60) A sua novidade está na idéia de **mais-valia.** Ao descobri-la e elaborá-la, julgou ter encontrado assim, a alma perversa de todo o capitalismo. Também ele vive persuadido, com Adam Smith (61), que toda a riqueza vem do trabalho. Elaborando a teoria ricardiana de valor (62), chega à conclusão que salário justo e preço da mercadoria coincidem. E esta conclusão resulta ainda, ao que parece, duma categoria hegeliana. (63)

Ora, como a paga do trabalho manual ficava aquém do lucro trazido ao capitalista pela mercadoria transacionada, conclui (imaginava ele que rigorosa e irrefutavelmente) que esta mais-valia era o grande roubo feito ao trabalhador.

Antes dele, já outros se haviam levantado o problema. E Proudhon, antes de mais ninguém, como admirativamente reconhecera, dois anos antes da **Miséria da filosofia:** "Proudhon notou **primeiro** que a soma dos salários dos operários, tomados **isoladamente,** mesmo se cada trabalho individual fosse pago individualmente, não paga a força coletiva que se objetiva no seu produto, que operário só é pago com uma **fração** da força de trabalho coletivo". (64) Um obscuro autor inglês – Thomas Hodgskin, que tem a honra de se ver citado várias vezes por Marx, até em **O capital,** num pequeno livro de 1827 já defendia também que "todo o produto do trabalho deve pertencer ao trabalhador". (65) Mas, com um bom senso que faltou a este último, logo reconhece que "não há princípio ou regra, para dividir o produto do trabalho conjunto, entre os diversos indivíduos que cooperam na produção" (66), além de admitir que "o trabalho e a qualificação do inventor e do homem que monta uma estrutura são tão necessários, como o trabalho e qualificação daquele que executa apenas uma parte, devendo todos ser pagos, conforme seu mérito". (67)

Foi isto que faltou a Marx. E, por isso, nenhum economista independente atribui hoje valor científico à mais-valia, como categoria econômica. Já Croce, com a sua argúcia de filósofo, sublinhava o parcialismo dessa teoria, ao falar do "paralelo elíptico" (68), que deixava de fora o que Hodgskin reclamava também (a parte do inventor e do planificador), o que vivamente perturbou Gramsci (69), que não era economista nem filósofo, mas apenas um teorizador embebido em literatura. (70)

No período capitalista, para Marx, o trabalho manual é o único realmente produtivo. Só na fase final da sociedade, o socialismo sem classes, o trabalho intelectual se redimirá de ter sido o instrumento da divisão do trabalho (71), que provoca necessariamente a opressão e desumanização do trabalhador. Este erro traz consigo o desprezo do planejamento técnico-capitalista, indispensável à atividade fabril. Sem falar já de que a matéria-prima, em si mesma, constitui igualmente um valor, indispensável à fabricação do produto. E que ele também não conta.

Mas o mais grave é que o somatório do trabalho acumulado, porque assenta em realidades qualitativas e psicológicas, variáveis de operário para operário, na elaboração do produto, o seu cálculo, tanto individual como geral, torna-se impossível. (72) Tem, pois, razão Aron para afirmar, peremptoriamente, que Marx "em nenhum momento fornece os meios de calcular a mais-valia. Nenhum marxista calculou jamais a taxa de mais-valia. Nenhum o alcançará algum dia". (73) E

progetto ancora molto aperto, suscettibile delle più svariate interpretazioni e definizioni. In questo campo l'esercizio della libertà dev'essere molto oculato, perchè una scelta errata in ordine al progetto uomo conduce a conseguenze terribili, disastrose por tutta la vita. Il dramma della libertà esplode proprio a questo punto: quando si prende coscienza che si può fallire e che spesso si fallisce nella scelta del progetto di umanità. Essa è infatti la scelta che governa e decide di tutte le altre scelte. Per questo è stata chiamata giustamente "opzione fondamentale".

Anche se a prima vista la libertà di cui l'uomo gode appare talmente ampia da poter disporre interamente della propria progettualità – il suo libero arbitrio risulta totale – tuttavia, ad un esame più accurato e più attento, la stessa esperienza psicologica rivela che non qualsiasi progetto-uomo risponde alle esigenze di quella sconfinata apertura (san Tommaso la chiama **capacitas infiniti)** che è propria dell'uomo. Ciascuno di noi avverte nel proprio intimo una profonda distonia, una forte discrepanza tra ciò che siamo e abbiamo scelto di essere, da una parte, e ciò che vorremmo essere, dall'altra; tra il progetto già realizzato e il progetto da realizzare; tra l'io attuale e l'io ideale.

Ci sono in effetti delle regole con cui la libertà deve fare i conti quando compie um passo cosí decisivo come quello della scelta del projetto-uomo. Le principali sono tre:1) la prima è che l'uomo non è l'essere supremo, bensì una possibilità tesa all'infinito; il che significa che nel progetto-uomo sta iscritta la possibilità (la **capacitas)** di ascendere fino a Dio. 2) La seconde è che l'uomo non è un essere isolato, chiuso in se stesso: non è un angelo e neppure una monade senza porte e senza finestre come pretendeva Leibniz, ma è in forza della sua stessa natura, un essere socievole: è un essere fatto per vivere, crescere e realizzarsi nella società, in comunione con i propri simili; e la realizzazione di se stesso esige una crescita adeguata nella dimensione sociale. L'uomo non è un io chiuso bensi un io aperto: è un io-Tu, come ha detto Buber. Per cui la crescita dell'io è proporzionata alla crescita del Tu. Più che un **Dasein** (un-essere -là) quello dell'uomo è un **Mitsein** (un-essere-con); è quindi un essere che esercita la sua libertà con e per gli altri. 3) La terza è che l'uomo è uno spirito incarnato: essere-nel-mondo è la sua condizione naturale. Perciò la progettualità umana non può né definirsi né realizzarsi al di fuori della natura o contro di essa. La natura non è nemica dell'uomo bensi la sua principale e più premurosa ancella. La libertà dell'uomo non può essere volta contro la natura, come non può essere volta contro Dio o contro il prossimo.

Dalle tre regole che abbiamo enunciato risulta che il progetto-uomo va tracciato e construito in armonia con Dio, col prossimo e con la natura.

Senonchè se diamo uno sguardo alla storia della filosofia ci rendiamo subito conto che non di rado queste regole non sono state rispeitate. Gli stoici e i neoplatonici nel mondo antico, i razionalisti, gli idealisti

vitalisi, i liberali nel mondo moderno hanno elaborato un progetto-uomo che ignora o comunque, non tiene adeguatamente conto della seconda e della terza regola, trascurando sia la dimensione sociale sia la dimensione naturale dell'uomo. Per contro i materialisti, i positivisti, gli esistenzialisti, gli strutturalisti violando la prima regola hanno tracciato un'immagine dell'uomo che ne sottovaluta la **capacitas infiniti,** la relazione con Dio.

Un progetto-uomo per essere valido non deve peccare contro Dio, contro la società e contro la natura, e, a **fortiori,** non deve peccare contro l'individuo, il singolo, la persona, perchè un progetto-uomo si propone anzitutto e soprattutto di fissare ciò che giova alla persona.

In quanto lesive della persona risultano inacettabili posizioni del socialismo, del comunismo e dello strutturalismo che subordinano il progetto-uomo al progetto-società. Essendo l'uomo essenzialmente un essere socievole, la definizione della progettualità umana deve fare necessariamente riferimento anche alla società, ma la società è a servizio della persona e non viceversa. Perciò ogni progettualità sociale deve essere intesa come strumento per la realizzazione della progettualità personale.

Contro la persona peccano gravemente anche quelle soluzioni nichilistiche oggi tanto di moda che escludono persino l'idea di una progettualitá umana, perchè l'uomo sarebbe "una passione inutile" (Sartre) oppure perchè saremmo ormai entrati nell'epoca della "assoluta dispersione dell' uomo (Foucault). Ma questa tesi non regge perchè oltretutto è anche apertamente contraddittoria. Essa è contraddetta dall'atteggiamento normale dello stesso nichilista, il quale non compie mai nessuna azione insensata. Egli opera sempre per finalità ben precise: quando parla, quando lavora, quando mangia, quando gioca, quando legge, quando studia ecc.. Ora, questi frammenti di senso fanno parte e si inscrivono in un universo di senso molto più vasto: quell'universo in cui si colloca la vita umana nella sua totalità. Perciò non si può negare un senso all'insieme dell'esistenza e la validità dell'istanza di un progetto globale e, contemporaneamente, riconoscere un senso ad ogni singola frazione.

Chi vuole definire il progetto-uomo deve fare attenzione soprattutto all'auto-trascendeza che insieme alla cultura e alla libertà è il terzo tratto caratteristico che separa nettamente l'uomo dagli animali: l'uomo si supera costantemente (distinguendo tra io attuale e io ideale) in tutto ciò che fa, pensa, dice, conosce, ama, realizza. "Tale autotrascendenza è il più straordinario ed importante fatto dell'intera vita e dell'intera evoluzione, e specialmente della evoluzione umana" (2). Per questo motivo una folta schiera di filosofi contemporanei d'ogni

---

2) K. Popper, Epistemologia, razionalitá, libertá, Armando, Roma, 1972, p. 58.